

BEGEGNUNG UND GESPRÄCHSPSYCHOTHERAPIE

ABHANDLUNG

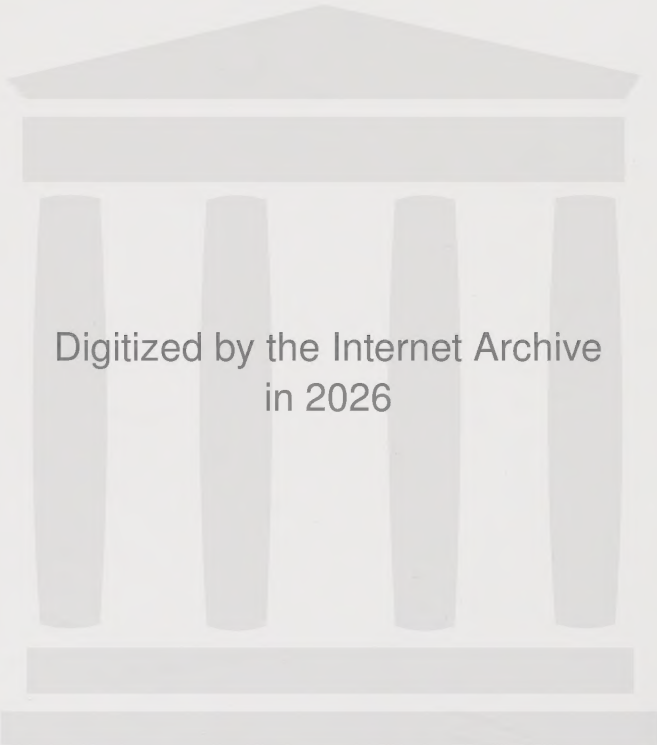
zur Erlangung der Doktorwürde der
Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
ERICH HEINDLER
von Graz, Österreich

Angenommen auf Antrag von
Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

Koralpendruckerei Deutschlandsberg
Österreich

1983



Digitized by the Internet Archive
in 2026

BEGEGNUNG UND GESPRÄCHSPSYCHOTHERAPIE

ABHANDLUNG

zur Erlangung der Doktorwürde der
Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
ERICH HEINDLER
von Graz, Österreich

Angenommen auf Antrag von
Herrn Prof. Dr. Detlev von Uslar

Koralpendruckerei Deutschlandsberg
Österreich

1983



Copyright © Erich Heindler, Zürich, Graz 1983
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3 906366 20 0

I N H A L T

Einleitung.....	9
1. Was ist Begegnungsphilosophie?.....	13
1 1. Vorbemerkungen.....	13
1 2. Womit beschäftigt sich die Begegnungsphilosophie ?	13
1 3. Die Begegnungsphilosophie als anthropologische Wissenschaft.....	14
1 4. Bemerkungen zur Theorie der Begegnungsphilosophie	16
2. MARTIN BUBERs Dialogisches Prinzip.....	21
3. Ist Begegnung beschreibbar?.....	33
4. Begegnung als teleologisches Prinzip.....	37
5. Das Entstehen der Begegnung.....	39
6. Das Erleben der Begegnung.....	45
7. Begegnung als Erkenntnisvorgang.....	49
8. Die Kraft der Begegnung.....	53
9. Die Einmaligkeit der Begegnung.....	59
10. Die Einfachheit der Begegnung.....	65
11. Zur Unsagbarkeit der Begegnung.....	73
12. Wort und Begegnung	75
13. Das Wort und die Entscheidung.....	77
14. Zur Freiheit der Entscheidung.....	79
15. Begegnung im Schweigen.....	83
16. Das Verstehen der Begegnung.....	95
17. Begegnung und Kunst.....	97
17 1. Begegnung in der Musik.....	97
17 2. Begegnung in der Malerei	101
17 3. Begegnung in der Dichtung.....	105
18. Die Grenzerfahrung in ihrer Bedeutung für die Begegnung.....	115

19.	Zum Problem der Offenheit.....	119
20.	Die Frage nach der Menschlichkeit.....	123
21.	Begegnungsphilosophische Gedanken zur Liebe nach J.PIEPER.....	127
22.	Begegnung und Tod.....	129
23.	Begegnung und Hoffnung.....	135
24.	Begegnung und Echtheit.....	137
24 1.	Echtheit als Entscheidung.....	137
24 2.	Ethische Implikationen.....	141
24 3.	Wer ist echt?.....	149
25.	Demut als Dienst am Sein.....	155
25 1.	Vorbemerkungen.....	155
25 2.	Zum Verständnis und Missverständnis der Demut..	157
25 3.	Zur Genese der Demut.....	157
25 4.	Demut und Echtheit.....	159
25 5.	Formen der Demut.....	160
25 6.	Demut als theologischer und philosophischer Brennpunkt.....	165
25 7.	Zur Philosophiegeschichte der Demut.....	169
26.	Schenken und Empfangen in der Begegnung.....	175
27.	Der Berechnende und der Begegnende.....	179
28.	Zur Wachheit des Begegnenden.....	187
29.	Begegnung und Therapie.....	191
30.	Zur "Basic Philosophy" von C.R.ROGERS.....	199
31.	Zum Verständnis der Encountergruppe.....	207
32.	Das "Experiencing" von Eugen T.GENDLIN.....	213
	Wie meine Arbeit entstanden ist.....	223
	Anhang: Begriffsklärungen.....	229
	Literaturverzeichnis.....	237
	Index.....	241

Im Ungesagten
das Unsagbare
sagen.

TOYOTAMA TSUNO

E I N L E I T U N G.

"Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen" (BUBER).

In meiner Arbeit möchte ich "Begegnung" im Sinne einer e x i - s t e n t i e l l e n Erfahrung zwischen Ich und Du verstanden wissen und nicht als ein blosses "Sich-Treffen". Begegnende treffen sich immer, aber umgekehrt findet beim Treffen nicht immer "Begegnung" statt. Die Übergänge sind fliessend. Die "Begegnung" ist etwas Ereignishaftes, Lebendiges, also mehr als die in der Psychologie gelegentlich diskutierte "Kontaktnahme" z.B. zwischen Lehrer und Schüler als Interaktionsmodus; sie ist mehr als die "erste Stunde" zwischen Klient und Therapeut, oder allgemeiner gesprochen, mehr als eine durch bestimmte Einstellungen, Erwartungen geprägte soziale Situation. Sie ist als alltägliches Geschehen der Transzendenz zugehörig und daher nicht "machbar". Eben das macht das Reden von "Begegnung" so schwierig, aber auch so interessant.

Die Behandlung des Themas "Begegnung" ist u.a. ein Versuch, die Dimension des Nichtendlichen in der endlichen Welt des Menschen zu verstehen und aus dem Unartikulierbaren, Unsagbaren, etwas Artikulierbares herauszuschälen. Wir verfügen über keine Kriterien, die uns zeigen könnten, was am Phänomen "Begegnung" artikulierbar ist und was nicht. Das menschliche Leben selbst ist das grundlegende Kriterium der "Begegnung" und der Prüfstein des Sagbaren. Es gehört zu ihrem Wesen, dass "Begegnung" Wort wird, genauer, dass sie Gestalt wird in Wort und Schweigen, d.h. in der Einheit von beiden. Das bedeutet, dass der Beschreibung noch etwas von dem Unsagbaren der "Begegnung" anhaften wird.

Seitdem ich mich mit dem Thema "Begegnung" beschäftige, bin ich immer mehr zur Überzeugung gekommen, dass es unerlässlich ist, bei persönlichen, für die "Begegnung" relevanten Erfahrungen anzusetzen. Darum werde ich auch Beispiele aus meinem Leben zitieren. Zu diesen zähle ich u.a. Gespräche über dieses Thema, denn auch in einem Gespräch ü b e r Begegnung kann sich "Begegnung" ereignen. Dabei spielt die Offenheit

und gegenseitige Bereitschaft zu geben und zu empfangen, zu lehren und zu lernen, als "basic philosophy" eine Rolle. Es ist eine Haltung, die zum Gespräch auch und gerade mit Andersdenkenden herausfordert. Ich suche bewusst Beziehungen mit Menschen, die einen anderen kulturellen Hintergrund und eine mir zunächst noch fremde Mentalität haben. Gespräche mit Andersdenkenden habe ich meist als eine wertvolle Herausforderung erlebt, die mein Leben und Denken beeinflusst hat. Dabei hat sich gezeigt, dass uns Gespräche über "Begegnung" trotz der verschiedenen Denk- und Ausdrucksweisen zu einer gemeinsamen Mitte führten. Diese Erfahrungen ermutigten mich immer mehr, meine Arbeit über das Thema "Begegnung" zu schreiben. Diese Gespräche haben mich angeregt, mich auch mit einzelnen literarischen Werken fremder Kulturen zu beschäftigen, insbesondere mit persischer und japanischer Philosophie und Dichtung und zum Teil in der Arbeit zu verwerten.

Die Idee, den Begriff "Begegnung" mit der ROGERSschen Theorie der Gesprächspsychotherapie bzw. dem person-zentrierten Ansatz (1) in Verbindung zu bringen, entwickelte sich durch Erfahrungen, die ich in Therapiestunden sowohl als Klient als auch als Therapeut gemacht habe. Es war insbesondere der Aspekt der E c h t h e i t (2), der mich Zusammenhänge zwischen der Gesprächspsychotherapie und der Begegnungsphilosophie sehen und mich über deren Bedeutung schreiben liess. Bei den ersten Überlegungen zu meinem Thema ergaben sich einige Schwierigkeiten. Eine ergibt sich aus der Wahl der Begriffe "Begegnung" und "Gespräch" im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit. Es gibt eine wissenschaftstheoretisch extreme Auffassung, nach der solche Phänomene wie "Begegnung"

(1) Der person-zentrierte Ansatz bezeichnet die humanistische Philosophie von C. ROGERS, die ausdrücklich nicht nur in der Psychotherapie sondern in allen sozialen Beziehungen anwendbar ist.

(2) Definition der Echtheit siehe Anhang.

als existentiell-anthropologische Kategorie im Sinne einer Grundaussage über den Menschen überhaupt nicht in den Bereich der Wissenschaft gehören oder sogar überhaupt nicht existieren. Wenn ich diesen Standpunkt für richtig hielte, brauchte ich mein Thema nicht mehr zu behandeln.

Wie weit ein Gespräch zu einer Begegnung führt, ist eine Frage der Definition des Gesprächs bzw. des therapeutischen Gesprächs. Ein Gespräch, das zu keiner "Begegnung" führt, ist für mich weder ein therapeutisches noch überhaupt ein Gespräch, sondern etwas davon Grundverschiedenes, nämlich eine Plauderei, eine Diskussion oder eine Informationsvermittlung.

(1) Im Gegensatz zu anderen Psychotherapieformen geht der person-zentrierte Psychotherapeut die Beziehung zum Klienten nicht als "Experte" ein, sondern mit seiner ganzen Subjektivität, als M e n s c h . Diese Haltung macht den Therapeuten offen für die "Begegnung", sodass ich die Begegnung gerade mit dieser Therapieform in Einklang bringen konnte. Der Begriff "Begegnung" wird innerhalb der Psychotherapie und sogar in der Gesprächspsychotherapie noch selten gebraucht. Er gewinnt aber in der Humanistischen Psychologie immer mehr an Bedeutung.

Die Gesprächspsychotherapie versteht die Therapie als ein b i p o l a r e s (WEIZSÄCKER), d i a l o g i s c h e s (BUBER) Geschehen, in dem Klient und Therapeut in einem Prozess des Werdens involviert sind. Therapeut und Klient suchen in gegenseitiger Offenheit gemeinsam den Weg, den der Klient selbst als s e i n e n Weg entdecken muss. Das Einbringen der Subjektivität des Therapeuten schafft genau das Klima, das es dem Klienten ermöglicht, seinen individuellen Weg zu finden und macht ihn für die "Begegnung" offen. Die Begegnung erweist sich letztlich als nicht auf etwas anderes reduzierbar.

(1) Vgl. Verf., "Gesprächstechnik" in der pastoralen Beratung, pastoraltheol. Diplomarbeit der Universität Salzburg, 1971, unveröffentlicht.

"Therapeutisches Gespräch" und "Psychotherapie" gebrauche ich wie ROGERS in seinem Buch "Counseling and Psychotherapy", synonym. BOSTON, N.Y., Chicago (Houghton Mifflin Co.) 1942.

Dass "Begegnung" stattgefunden hat, wird mir erst bewusst, wenn sie vorbei ist, also in der "Es-Beziehung"(BUBER). Das transphysische und transpsychische Faktum der Begegnung hat für die Therapie eine grössere Bedeutung als man beweisen kann.

1. WAS IST BEGEGNUNGSPHILOSOPHIE ?

1 1. V o r b e m e r k u n g e n .

Die Begegnungsphilosophie kann als eine kritische Besinnung auf das Sein des Menschen betrachtet werden, das der Mensch aus dem Erleben der Begegnung und der Reflexion über die Begegnung deutet. Begegnung ist dabei im Sinne einer vorläufigen Beschreibung als ein unverfügbares, personales Engagement (Offenheit) verlangendes Geschehen aufzufassen, in dem sich unsere Beziehung zu andern Menschen und zur Welt erschliesst. Aus dem Wissen über die grundsätzliche Unverfügbarkeit der Begegnung ergeben sich methodische Konsequenzen für die begegnungsphilosophische Forschung. Sie ist methodisch an der Phänomenologie orientiert und sucht neue Erkenntnisse, ohne sich u n m i t t e l b a r nach bestimmten Zwecken und Zielen zu richten. Die begegnungsphilosophische Forschung darf daher als "Grundlagenforschung" im weiteren Sinn des Wortes betrachtet werden.

1 2. W o m i t b e s c h ä f t i g t s i c h d i e B e g e g n u n g s p h i l o s o p h i e ?

Sie beschäftigt sich e r s t e n s mit dem Leben als Begegnung in der Absicht, das Sein des Menschen besser zu verstehen, und damit sich selbst.

Z w e i t e n s beschäftigt sie sich mit den Wissenschaften sofern sie der tieferen Erkenntnis des menschlichen Seins dienen und die Entfaltung des Menschlichen fördern. Sie weiss sich dabei auf die Wissenschaft der verschiedenen Teilbereiche bezogen und angewiesen. Die Begegnungsphilosophie vermeidet im interdisziplinären Gespräch grundsätzlich eine "hierarchische Ordnung" der Wissenschaften nach deren - "objektiv gesehen" - kleineren oder grösseren Nähe zum Ziel der Entfaltung des Menschen. Denn diese Nähe bestimmt der Wissenschaftler selbst, indem er "seine" Wissenschaft so oder anders betreibt.

Sie beschäftigt sich d r i t t e n s mit der Kunst als einem unmittelbaren Ausdruck der Begegnung. Die Kunst dient in hervorragender Weise der Förderung des Menschseins und kann uns einen direkten Einblick in die Begegnung des Menschen mit seiner Welt, d.h. des Künstlers in seiner Beziehung zur Welt geben.

1 3. Die Begegnungsphilosophie als anthropologische Wissenschaft.

Die Begegnungsphilosophie versteht sich als "Anthropologie". Mit Anthropologie ist nicht eine bestimmte natur- und geisteswissenschaftliche Teildisziplin (wie etwa die Anthropogenetik und die Geschichtswissenschaft) gemeint, kein mehr oder weniger begrenzter Wissenschaftsbereich, sondern eine bestimmte Art und Weise Wissenschaft zu betreiben(1) und zwar eine engagierte Weise, ohne dass sie mit "engagierter Wissenschaft" identisch wäre. "Engagiert" bedeutet in diesem Zusammenhang z.B. den bewussten Einbezug "subjektiver" Daten (2) in die Reflexion des Verständnisses des Menschen. Gegenstand dieser Anthropologie sind der Mensch u n d seine Welt. Damit ist nicht gesagt, der Mensch sei der Mittelpunkt des Kosmos; wohl aber anerkennt diese Anthropologie das grundsätzliche Auf-einander-bezogen-Sein von Mensch und Kosmos. Der Mensch ist der Spiegel der Welt wie die Welt ein Spiegel des Menschen ist.(3)

(1) Vgl. MARQUARD, O., Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des 18.Jhdts., in: Collegium Philosophicum, 1965, S.209 - 239.

(2) Vgl. das sog."experiencing" nach GENDLIN.

(3) Vgl. dazu GOETHE in: Bedeutende Förmernis, 1823:
"...Der Mensch kennt nur sich selbst, sofern er die Welt kennt, die er nur in sich, und sich nur in ihr gewahr wird."

Die (anthropologische) Begegnungsphilosophie untersucht in diesem Sinne die Beziehung des Menschen zum Menschen und die Beziehung des Menschen zur Welt. Sie untersucht diese Beziehung in all ihren Dimensionen, d.h. sowohl innerhalb des Koordinatensystems von Raum und Zeit, als auch im Hinblick auf ihre überraumzeitliche Dimension. Es gehört zu den unausgesprochenen Axiomen der Begegnungsphilosophie, dass der Mensch mehr ist als das, was wir an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit und unter einem bestimmten Blickwinkel an ihm sehen, ohne dass deswegen das, was wir an ihm sehen, seine Gültigkeit im Dienste der Wesensfindung verlieren muss.

Die Begegnungsphilosophie ist skeptisch gegenüber jeder Form der absoluten (nicht der methodisch experimentellen) Reduktion des Menschen auf das, was wir bis jetzt von ihm wissen. Sie weigert sich, kausale und transkausale Zusammenhänge gegeneinander auszuspielen; denn wir brauchen zum Leben die Ich-Es-Beziehung genauso wie die Ich-Du-Beziehung. Die Begegnungsphilosophie weigert sich auch konsequent, metaphysische Aspekte aus ihrem Denken auszuklammern.

Viele Begegnungsdenker (BUBER; BOLLNOW; GUARDINI; JASPERS; MARCEL; PIEPER; TILLICH; v.USLAR u.a.) verstehen das Sein des Menschen in seiner immanenten Transzendenz, d.h. in seiner Analogie zum Ewigen.

1 4. B e m e r k u n g e n z u r T h e o r i e d e r B e g e g n u n g s p h i l o s o p h i e.

Ich habe mich bereits vor einigen Jahren mit verschiedenen theoretischen Begegnungsansätzen beschäftigt, wie sie BÖCKENHOFF referiert.(1) Ich hoffte damals ein geschlossenes System der Begegnung zu finden. Dies ist mir aber nicht gelungen. BÖCKENHOFF gibt einen geschichtlichen Überblick der Begegnungsphilosophie bzw. der verschiedenen Begegnungsdenker u.z. von der Antike bis zur Mitte des 20.Jahrhunderts. Auch die von BUYTENDIJK und GERNER herausgegebenen Sammelbände(2) bringen wohl Aufsätze zu bestimmten Aspekten der Begegnung, aber ein geschlossenes Konzept der Begegnung steht noch aus. Ebenso fehlt eine einheitliche Terminologie der Begegnung und ihrer zentralen Begriffe, wie z.B. Einmaligkeit, Einfachheit, Echtheit usw.

Da die Begegnung trotz ihrer vielen Aspekte etwas ganz Einfaches ist - wie es das folgende Beispiel noch zeigen wird - sollte auch das Sprechen über Begegnung um Einfachheit bemüht sein. Bei verschiedenen Begegnungsdenkern tauchen Begriffe wie "Das Problem des Andern", "Intersubjektivität" u. a. auf, deren Gebrauch das Verständnis der Begegnung mehr hindert als fördert. Im allgemeinen kann ich sagen: je wissenschaftlicher bestimmte Autoren über das Thema Begegnung geschrieben haben, desto weniger wurde mir klar, was "Begegnung" ist. Dieses Sprachproblem ist aber eher ein menschliches Problem, nämlich das Problem der "Echtheit".

Die Begegnungsliteratur hat mir zwar einen Einblick in das Verständnis der menschlichen Beziehungen vermittelt, die Frage, was Begegnung sei, aber nicht beantworten können.

(1) BÖCKENHOFF, J., Die Begegnungsphilosophie, Freiburg, München (Karl Alber) 1970.

(2) BUYTENDIJK, F.J.J., Rencontre/ .Encounter/ Begegnung, Contributions à une Psychologie Humaine, Utrecht, Antwerpen (Het Spectrum) 1957.

GERNER, B., Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis. Darmstadt (Wiss.Buchges.) 1969.

Wahrscheinlich scheuen sich viele Autoren davor, Begegnungen, die sie selbst erlebt haben, zu zitieren.(1) Aus diesem Grunde habe ich versucht, einen andern Weg zu gehen.

Es gibt nichts Praktischeres als eine gute Theorie und es gibt für das Verständnis einer guten Theorie nichts Besseres als ein praktisches Beispiel. Weil ich meine Theorie der Begegnung als einen Teil der erlebten Begegnung verstehe, beginne ich mit einer Begegnung:

Ich setzte mich an einen Tisch im Lesesaal einer Bibliothek in Zürich vis à vis von einem Mädchen, das gerade einen Briefumschlag beschriftete und dann in einem Buch zu lesen begann. Ihr Gesicht war sanft, ihr ganzes Wesen, das sich in ihrer Haltung ausdrückte, übte eine beruhigende Wirkung auf mich aus. Eben diese Ruhe brauchte ich sehr - ich schrieb an den letzten Kapiteln dieses Textes. Ich beantwortete sozusagen ihr Dasein, indem ich auf eine sehr behutsame Art las, nachdachte, schrieb und die Karteiblätter, die mir aus dem Buch gefallen waren, sorgfältig aufhob, um sie wieder lautlos auf den Tisch zu legen. Es bestand durchaus keine Gefahr, ein Windstoss könne die Blätter wieder wegfegen, aber ich erinnere mich, dass ich sie mit meinem Schreibzeug beschwerte, so als wollte ich vermeiden, durch ein nochmaliges Bücken das Mädchen beim Lesen zu stören. - Wir haben kein Wort miteinander gesprochen. Als sie ging, räumte sie ihre Sachen so behutsam zusammen, wie ich es vermutlich auch getan hätte; ich blickte in ihre Augen, sie sagte zu mir: "Auf wiedersehen"! Ein Lächeln bannte und befreite uns zugleich.

Diese Begegnung könnte nun als Beispiel dienen, um die verschiedenen Aspekte der Begegnung zu illustrieren - anders gesagt - um eine Theorie zu bilden; wobei diese Theorie von dem jeweiligen Aspekt, unter dem ich die Begegnung selbst erlebt habe, massgeblich beeinflusst ist. Da die Begegnung eine Seinserfahrung ist, brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, dass die Aspekte, unter denen sie gesehen werden kann,

(1) Eine Ausnahme bildet M.PICARD, der in Rencontre/ Encounter/ Begegnung, auf S.318, anstelle eines Aufsatzes über Begegnung eine selbst erlebte Begegnung bringt.

ausserordentlich vielfältig sind. Es wäre in diesem Sinne möglich, die oben zitierte Begegnung als Beispiel der Einfachheit, Einmaligkeit, Echtheit, der Einheit von Wort und Schweigen, Kraft usw. zu verwenden. Die zitierte Begegnung macht evident, dass diese Begegnung, wenn ich sie geplant hätte, gar nicht stattgefunden hätte.

Was bedeutet dies im Hinblick auf die Frage nach der Theorie der Begegnung?

Es bedeutet, dass imgrunde die Theorie der Begegnung genauso wenig "gemacht" werden kann, wie die Begegnung selbst.

Unser wirkliches Leben ist immer anders und nie identisch mit dem, was wir denkend, fühlend, planend ergreifen und begreifen können. Das ist eines unserer Haupthindernisse, die wir uns selbst in den Weg stellen, dass wir meinen, wir selbst müssten unser Leben so ganz bestimmen und theoretisch fassen, ihm eine Form geben, die nur von uns selbst ausgehe. Ich kann diese Gedanken nicht besser ausdrücken als mit folgendem Bild:

Wir gleichen einer Welle im Meer, die emporströmt, sich tragen lässt und wieder eintaucht. Vielleicht lässt sich das so sagen: wir gewinnen unser Selbstsein nur, indem wir in das Sein eintauchen, aus dem wir - sterbend und werdend - immer neu hervorgehen. Indem wir innerlich leer werden strömt die Fülle des Seins in uns ein und schenkt uns so das Leben. Gerade weil die Begegnung immer alt und jung zugleich ist, d.h. immer neu erlebt wird, lässt sie sich nicht in ein geschlossenes theoretisches System einordnen. Ohne Meer gibt es keine Welle und umgekehrt. Wir werden die Begegnung nicht fassen können. So wenig die Welle allein das Meer ist, so wenig ist unser Wissen bzw. unsere Theorie von der Begegnung die Begegnung selbst. Eine Theorie über Begegnung lässt sich nur so entwerfen, dass ich die Begegnung lebe, mich von ihr ergreifen lasse, um dann allmählich zu versuchen, was dabei mit mir geschehen ist. Das ist eine Art der Theoriebildung, die der "Experiential Theory" von GENDLIN ausserordentlich nahe steht. Auf eine einfache Formel gebracht, kann ich sagen,

dass meine Wahrnehmung irgendeines Phänomens, z.B. der Begegnung, von der Theorie, die ich immer schon mitbringe, geprägt ist. So schliesst sich der Kreis von Theorie und Erfahrung, von Praxis und Reflexion.

Die Begegnungstheorie, die ich darzustellen versuche, beeinflusst meine Beobachtungen, die ich zu ihrer Exemplifizierung brauche. Darum sind die von mir zitierten Beispiele selbstverständlich kritisch zu betrachten, d.h. im Blick darauf, dass die Erfahrung schon von der Theorie mitbestimmt ist. Es gibt keine theoriefreien Beobachtungsdaten. Die Theorie der Begegnung gehört zu den Theorien, die nicht falsifiziert und nie endgültig bestätigt werden. Sie eignet sich dazu, andere Sachverhalte zu erklären, aber sie selbst kann schwer erklärt werden.

2. MARTIN BUBERs D I A L O G I S C H E S P R I N Z I P .

BUBER's ganze Philosophie steht auf dem Hintergrund seines Selbstzeugnisses, nach dem er "zu einem Leben aus eigener Erfahrung" gereift war. Seine Erfahrung des ersten Weltkrieges hat ihn in seinem Denken stark beeinflusst. Seit dieser Zeit gilt er zusammen mit F.ROSENZWEIG und F.EBNER als Entdecker, genauer gesagt, als Wiederentdecker des dialogischen Prinzips.

Die Spuren seiner Entdeckung hat BUBER bis F.M.JACOBI und L. FEUERBACH zurückverfolgt. Der Kern dieser neuen Strömung, in der sich verschiedene Denker mit der Ich-Du-Beziehung auseinandergesetzt haben, hat als "Philosophie des Dialogs" bzw. "Dialogik" oder "dialogisches Denken" und als "Begegnungsphilosophie" in die Philosophie- und Geistesgeschichte Eingang gefunden.

BUBER sieht das Hauptanliegen der Philosophie in der "Selbstbesinnung des Menschen". Demnach muss die Philosophie eine philosophische Anthropologie sein. Die Aufgabe des philosophischen Anthropologen, der den Menschen erkennen will, liegt im Einsatz der leibhaften Ganzheit seiner Person, seines konkreten Selbst. Die Ganzheit der Person und durch sie die Ganzheit des Menschen erkennen, gelingt erst, wenn er wirklich ganz in den Akt der Selbstbesinnung eingeht, d.h. seine Subjektivität nicht draussen lässt. Erst so kann er der menschlichen Ganzheit inne werden. Was BUBER damit meint, erläutert er in seiner "Zwiesprache" (1) am Beispiel des Beobachters und Betrachters.

Die Gemeinsamkeit des Beobachters und Betrachters liegt darin, "dass sie eine Einstellung haben, den Wunsch, den vor unseren Augen lebenden Menschen wahrzunehmen; sodann dass dieser für sie ein von ihnen selber und ihrem persönlichen Leben abgetrennter Gegenstand ist, der eben nur deshalb 'richtig' wahrgenommen werden kann; dass somit das, was sie

(1) BUBER, M., Dialogisches Leben, Zürich (Gregor Müller) 1947, S.142.

so erfahren, ob es nun wie beim Beobachter eine Summe von Zügen oder wie beim Betrachter eine Existenz ist, ihnen weder Tat abfordert noch Schicksal zufügt; dass das Ganze sich vielmehr in den abgeschiedenen Gefilden der "Ästhesie begibt."
(1) Demgegenüber gibt es eine andere entscheidende Art der Wahrnehmung, wo der konkrete Mensch m i r etwas sagt, mir etwas zuspricht, mir etwas in mein eigenes Leben hineinspricht. Dieses Gesagtbekommen hat eine völlig andere Wirkung als die des Beobachtens und Betrachtens.

Ich lasse den andern oder das andere, das in der Begegnung an mich herantritt und mich anspricht, e i n f a c h a u f m i c h z u k o m m e n, u.z. in einer Weise, die in mir eine Gelöstheit und Entspannung voraussetzt, in der ich frei bin das zu sehen, was es zu sehen gibt und unbefangen das sich Darbietende in der konkreten Situation zu mir hereinlasse. "Ich kann den Menschen an dem, durch den mir etwas gesagt worden ist, nicht abmalen, nicht erzählen, nicht beschreiben; versuchte ich es, wärs schon aus mit dem Gesagtsein. Dieser Mensch ist nicht mein Gegenstand; ich habe mit ihm zu tun bekommen. Vielleicht habe ich etwas an ihm zu vollbringen; aber vielleicht habe ich nur etwas zu lernen, und es kommt nur darauf an, dass ich 'annehme'. Es kann sein, dass ich sogleich zu antworten habe, eben an diesen Menschen hier hin; es kann auch sein, dass dem Sagen eine lange, vielfältige Transmission bevorsteht und dass ich darauf anderswo, anderswann, anderswem antworten soll, wer weiss in was für einer Sprache, und es kommt jetzt nur darauf an, dass ich das Antworten auf mich nehme. Immer aber ist mir ein Wort geschehen, das eine Antwort heischt." (2) Diese Wahrnehmungsweise nennt BUBER "Innewerden". Auf diesem methodischen Grundsatz baut BUBER's Philosophie auf.

(1) Ebenda, S.143.

(2) Ebenda, S.144.

Das dialogische Prinzip ist für BUBER eine Antwort auf eine Urfrage des Menschen, die Frage nämlich, wie ich zum Andern in Beziehung trete. Es geht ihm darum, eine vernachlässigte, verdunkelte Urwirklichkeit sichtbar zu machen, nämlich das menschliche Doppelverhältnis zum Sein als Ich-Du und Ich-Es. BUBER nennt diese Wortpaare Grundworte. Dem "Innewerden" entspricht die Ich-Du-Beziehung, dem "Beobachten und Betrachten" die Ich-Es-Beziehung.

Die auf dem Grundwort Ich-Du errichtete Beziehung wird *B e - g e g n u n g* genannt. " Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; und das Gedächtnis verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt. Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme; und die Sehnsucht selbst verwandelt sich, da sie aus dem Traum in die Verwandlung stürzt. Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht Begegnung. Von der Unmittelbarkeit der Beziehung wird alles Mittelbare unerheblich." (1) Begegnung geschieht auf der Ebene des Innewerdens.

Die auf dem Grundwort Ich-Es errichtete Beziehung wird *E r f a h r u n g* genannt. Erfahrung geschieht auf der Ebene des Beobachtens und Betrachtens. Die Eswelt enthält zwei Grundprivilegien nach BUBER: "Sie bewegen den Menschen, die Eswelt als die Welt anzusehen, in der man zu leben hat und in der sich leben lässt, ja die einem auch mit allerlei Anreizen und Erregungen, Betätigungen und Erkenntnissen aufwartet. ...ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch." (2)

Was in der unmittelbaren Beziehung zwischen Ich und Du vor sich geht, ist die analytisch begrifflich unfassbare *W i r k l i c h k e i t* des *L e b e n s*.

(1) WW I, S.85

(2) BUBER, M., Dialogisches Leben, S.45 f.

Die Erfahrung ist Vergegenständlichung. Begegnung ist Vergegenwärtigung. Diesen beiden Verhältnissen entsprechend ist die Welt dem Menschen zwiefältig gegeben.

Urdistanz und Beziehung sind für BUBER das Doppelprinzip des Menschseins. Der Mensch kann sich von der Welt absetzen, sie sich zum Gegenüber machen. Er findet sich immer wieder in dieser Situation der Distanziertheit und erlebt es in den entscheidenden Augenblicken seines Lebens, dass er in die Beziehung zum Andern eintritt, die genauso wirklich ist, wie die Distanziertheit. "Das einzelne Du m u s s, nach Ablauf eines Beziehungsvorganges, zu einem Es werden. Das einzelne Es k a n n, durch Eintritt in den Beziehungsvorgang, zu einem Du werden." (1) Es geht nicht um eine "Kontaktnahme", auch nicht um ein Knüpfen von Beziehungen (2), sondern darum, dass wir uns in die Beziehung (Einzahl !), die zwischen mir und dir west, einlassen und so erst wirklich Mensch werden.

Der Mensch verwirklicht sich am Du. Die dialogische Beziehung (das ist die kürzeste Definition der Begegnung) lebt ganz und gar vom gegenseitigen Annehmen des Andern, als konkreten Menschen mit seinen Freuden, Leiden, seinen gegenwärtigen Empfindungen.

Mir der "Vergegenwärtigung" nimmt BUBER vorweg, was wir in der Psychologie "Empathie" nennen. Kraft seiner Realphantasie kann ich mir vorstellen, was der Andere in eben diesem Augenblick leidet, denkt und fühlt. Das Sich-Einfühlen-in-den-Andern heisst, sich ihn ganz vergegenwärtigen. Das Du wird mir in der Beziehung zur Gegenwart. Es tritt heraus aus der Umfassung, wenn ich mich mit meinem ganzen Wesen zum Andern hinwende und ihn in seinem Sosein annehme. Ich kann mich aber dieser wesensgemässen Annahme verweigern. Da wird Zwiesprache zum Schein und Hinwendung zur Rückbiegung. Die dialogische

(1) Ebenda, S.45

(2) Es gibt Leute, die in einer "sozialen Tätigkeit" aufgehen und nie mit einem Mitmenschen von Wesen zu Wesen geredet haben.

Grundbewegung als Hinwendung zum Du wird zur monologischen Grundbewegung. Die monologische Grundbewegung ist nicht Abwendung, sondern Rückbiegung. BUBER erläutert die Rückbiegung durch ein Beispiel aus seiner Kindheit:

"Elfjährig, auf dem Gut meiner Grosseltern den Sommer bringend, pflegte ich mich, sooft ich es unbeobachtet tun konnte, in den Stall zu schleichen und meinem Liebling, einem breiten Apfelschimmel, den Nacken zu krauen. Das war für mich nicht ein beiläufiges Vergnügen, sondern eine grosse, zwar freundliche, aber doch auch tief erregende Begebenheit. Wenn ich sie jetzt, von der sehr frisch gebliebenen Erinnerung meiner Hand aus, deuten soll, muss ich sagen: was ich an dem Tier erfuhr, war das Andere, die ungeheure Anderheit des Anderen, die aber nicht fremd blieb, wie die von Ochs und Widder, die mich vielmehr ihr nahen, sie berühren liess. Wenn ich über die mächtige, zuweilen verwunderlich glattgekämmte, zu andern Malen ebenso erstaunlich wilde Mähne strich und das Lebendige unter meiner Hand leben spürte, war es, als grenzte mir an die Haut das Element der Vitalität selber, etwas, das nicht ich, gar nicht ich war, gar nicht ich vertraut, eben handgreiflich das Andere, nicht ein anderes bloss, wirklich das Andere selber, und mich doch heranliess, sich mir anvertraute, sich elementar mit mir auf Du und Du stellte. Der Schimmel hob, auch wenn ich nicht damit begonnen hatte ihm Hafer in die Krippe zu schütten, sehr gelind den massigen Kopf, an dem sich die Ohren noch besonders regten, dann schnob er leise, wie ein Verschworner seinem Mitverschwornen ein nur diesem vernehmbar werden sollendes Signal gibt, und ich war bestätigt. Einmal aber - ich weiss nicht, was den Knaben anwandelte, jedenfalls war es kindlich genug - fiel mir über dem Streicheln ein, was für einen Spass es mir doch mache, und ich fühlte plötzlich meine Hand. Das Spiel ging weiter wie sonst, aber etwas hatte sich geändert, es war nicht mehr Das. Und als ich tags darauf nach einer reichen Futtergabe, meinem Freund den Nacken kraute, hob er den Kopf nicht. Schon wenige Jahre später, wenn ich an den

Vorfall zurückdachte, meinte ich nicht mehr, das Tier habe meinen Abfall gemerkt; damals aber erschien ich mir verurteilt." (1)

BUBER möchte mit diesem Beispiel zeigen, dass die Rückbiegung nicht Egoismus oder Egotismus bedeutet (die könnte hinzukommen), sondern nur die Verweigerung der wesensgemässen Annahme einer anderen Person in ihrer Besonderheit; sodass letztlich anstelle der Beziehung zwischen mir und dem Andern nur das eigene Erlebnis als eine "Meinheit" bestehen bleibt.

Wir bedürfen der Bejahung und Bestätigung durch ein Du. Ohne diese Einsicht ist das dialogische Prinzip nicht zu verstehen. Der Mensch "aus dem Gattungsbereich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgebornen Chaos umwittert, schaut heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann." (2) In dem Masse als ich dieses Ja mit meinem ganzen Wesen spreche, werde ich Mensch. Ich werde, indem ich Du sage. "Ich werdend, spreche ich Du". Keiner kann ohne den Andern zur Erfüllung seines Wesens gelangen. Jeder bedarf des Nächsten zu seiner Ergänzung. Und jeder ist dem Andern in etwas überlegen, durch das Besondere seines Wesens und seines Lebensschicksales, das er hat und das nur er haben kann. Und dieses Andere muss man verstehen.

Das Wesen der Ich-Du-Beziehung ist die Z w i e s p r a c h e. Der Dialog, die Zwiesprache, in der sich das eigentliche Dasein als das dialogische Dasein verwirklicht (= dialogisches Prinzip), bedarf nicht unbedingt eines Lauts, nicht einmal einer Gebärde, einer Haltung. Dies möge ein Beispiel von BUBER deutlich machen:

" Man stelle sich zwei Männer vor, in irgendeiner Einsamkeit der Welt nebeneinander sitzend. Sie reden nicht miteinander,

(1) BUBER, M., Dialogisches Leben, S.162 f.

(2) BUBER, WW I., S.423.

sie sehen einander nicht an, sie haben sich nicht einmal einander zugewandt. Sie sind nicht einmal miteinander vertraut, einer weiss nichts vom Lebenslauf des andern, heute frühmorgens auf der Wanderschaft haben sie einander kennengelernt. Keiner denkt in diesem Augenblick an den andern; wir brauchen nicht zu wissen, woran sie denken. Der eine sitzt auf der gemeinsamen Bank so, wie es offenbar seine Art ist; gelassen, allem gastfrei zugeneigt, was kommen mag; sein Wesen scheint zu sagen, es sei zu wenig, bereit zu sein, man müsse auch wirklich d a sein.

Der andere: seine Haltung verrät ihn nicht, er ist ein gehaltener, verhaltener Mann; aber wer um ihn weiss, weiss, dass ein Kindheitsbann auf ihm liegt, dass seine Verhaltenseigenschaft noch anderes als Haltung ist, hinter aller Haltung lagert das undurchdringliche Sich-nicht-mitteilen-Können. Und nun - stellen wir uns vor, dass dies eine der Stunden ist, die es fertigbringen, die sieben Eisenbände um unser Herz aufzubrechen - löst sich unversehens der Bann. Aber auch jetzt spricht der Mann kein Wort, rührt keinen Finger. Dennoch tut er etwas. Die Lösung hat sich ohne sein Tun an ihm ereignet, gleichviel woher; jetzt aber tut er dies, dass er einen Rückhalt, über den nur er selber Macht hat, in sich aufhebt. Rückhaltlos strömt die Mitteilung aus ihm, und das Schweigen trägt sie zu seinem Nachbarn, dem sie ja doch zugedacht war und der sie, wie alles echte Schicksal, das ihm begegnet, rückhaltlos aufnimmt. Er wird niemand, auch nicht sich selbst, erzählen können, was er erfahren hat. Was weiss er nun vom andern? Es bedarf keines Wissens mehr. Denn wo Rückhaltlosigkeit zwischen Menschen, sei es auch wortlose, gewendet hat, ist das dialogische Wort sakramental geworden." (1)

Das Fundament des dialogischen Prinzips ist für BUBER die Gottesbeziehung. Wer mit seinem ganzen Wesen Du spricht, spricht das ewige Du an."...durch jedes uns

(1) BUBER, Ebenda, S.134

gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das ewige an, in jeder Sphäre (1) nach ihrer Weise." (2) Die Gottesbeziehung ist der Dialog, das Zwiegespräch zwischen dem Menschen und dem Heiligen, wie es von jeher das Grunderlebnis des religiösen Judentums ist.(3) BUBERs persönliche Tat ist die Erhellung der Ich-Du-Beziehung als der intimsten Beziehung zwischen Mensch und Mensch, zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Welt.

Das Verhältnis der Ich-Du-Beziehung und der Gottesbeziehung drückt BUBER in einem die christliche Theologie sehr bereichernden Satz aus: "Wer mit dem Menschen reden will, ohne mit Gott zu reden, dessen Wort vollendet sich nicht; aber wer mit Gott reden will, ohne mit den Menschen zu reden, dessen Wort geht in die Irre." (4)

Das dialogische Prinzip kann als ein Modell der menschlichen Wirklichkeit verstanden werden, nach welchem der Mensch in seinem Wesen (Person) in der Ich-Du-Beziehung und nur in dieser existiert. Es ist ein bemerkenswertes Faktum, dass BUBER die Ich-Es-Beziehung zur menschlichen Wirklichkeit rechnet, aber im Vergleich zur Ich-Du-Beziehung weniger ausdrücklich behandelt. Dies lässt sich aus seinem Anliegen verstehen, nämlich dass er den Menschen aus der Es-Welt in die Ich-Du-Beziehung und durch sie in die Gottesbeziehung stellen will. SCHÜTZ (5) wirft ihm u.a. vor, dass er Personsein mit In-Beziehung-sein gleichsetze, unabhängig von der Frage, wer zu wem in Beziehung tritt. Aber von BUBER's Ontologie des

-
- (1) BUBER unterscheidet drei Sphären, in denen sich die Welt der Beziehung errichtet: a) das Leben mit der Natur b) das Leben mit den Menschen und c) das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Vgl.ebenda S.18.
- (2) Ebenda.
- (3) "In der Tür eines angestammten Hauses stehend, mit dem Blick in die Welt" lehrt BUBER das Judentum so, wie er es in sich selber erlebt hat, wurzelnd in dem Grund, aus dem Israel als religiöses Genievolk immer von neuem emporwächst.
- (4) BUBER, Ebenda, S.152.
- (5) SCHÜTZ;Chr.,Verborgenheit Gottes, Zürich.Einsiedeln. Köln(Benzinger) 1975, S.241.

Zwischen, seiner theologischen Anthropologie (in jedem Du reden wir das ewige an) wird der Einwand irrelevant; wenn der Mensch in der Begegnung mit seiner Welt Gott (1) tatsächlich begegnet, dann ist die Beziehung zu diesem ewigen Du schon da bevor ich in sie eintrete. (2) Und wenn diese Beziehung des ewigen Du immer schon da ist, dann kommt es nicht darauf an, mit wem ich in Beziehung trete, ob mit einem Menschen, einem Tier oder einer Blume und ob die Begegnung heute oder morgen geschieht. Es kommt auch nicht darauf an, dass wir genau analysieren, wer wem von den zwei einander begegnenden Menschen etwas gibt. Geben und Empfangen wird durch das In-Beziehung-Treten gleichsam aufgehoben. Ich erhalte vom Du mehr als das, was es mir geben kann und umgekehrt. Durch die Berührung mit dem ewigen Du erhalten beide Partner der Ich-Du-Beziehung etwas geschenkt, das jenseits des Sagbaren liegt.

Im Gespräch z.B. zwischen Therapeut und Klient, welches nicht nur Meinungsaustausch über einen Gegenstand, sondern Beziehung ist, in dem einer den andern bejaht und bestätigt in seinem Anderssein, ereignet sich die Selbst-, Person-, oder Menschwerdung. "Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist weder der Einzelne als solcher oder die Gesamtheit als solche. Beide für sich betrachtet sind nur mächtige Abstraktionen. Der Einzelne ist Tatsache der Existenz, sofern er zu anderen Einzelnen in lebendige Beziehung tritt; die Gesamtheit ist Tatsache der Existenz, sofern sie sich aus

(1) BUBER würde statt Gott "das Ewige", "das wahre Du", "das schrankenlose Du" usw.sagen.

(2) "Denke nicht
der Mond ginge auf, wenn die Wolken verschwunden
sind.
Die ganze Zeit über stand er am Himmel
in vollkommener Klarheit." Gesang eines Zenmeisters,
zit.in:SHIBAYAMA,Z., Zu den Quellen des Zen, Bern
München Wien (Scherz) 1976, S.92. Es wäre eine lohnende Aufgabe auf den Zusammenhang des BUBERschen Weltverhältnisses und demjenigen des ZEN einzugehen, was mir aber in diesem Rahmen nicht möglich ist.

lebendigen Beziehungseinheiten aufbaut. Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen. Was die Menschenwelt eigentümlich kennzeichnet, ist vor allem andern dies, dass sich hier zwischen Wesen und Wesen begibt, dessengleichen nirgends in der Natur zu finden ist. Die Sprache ist ihm nur Zeichen und Medium, alles geistige Werk ist durch es erweckt worden. Es macht den Menschen zum Menschen; aber auf dessen Wegen entfaltet es sich nicht bloss, es verkommt und verkümmert auch. Es wurzelt darin, dass ein Wesen ein anderes als anderes, als dieses bestimmte andere Wesen meint, um mit ihm in einer beiden gemeinsamen, aber über die Eigenbereiche beider hinausgreifenden Sphäre zu kommunizieren. Diese Sphäre, mit der Existenz des Menschen als Menschen gesetzt, aber begrifflich noch unerfasst, nenne ich die Sphäre des Zwischen. Sie ist eine Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit, wenn sie sich auch in verschiedenen Graden realisiert. Von hier wird das echte Dritte ausgehen müssen. Die den Begriff des Zwischen begründende Anschauung ist zu gewinnen, indem man eine Beziehung zwischen menschlichen Personen nicht mehr wie man gewohnt ist, entweder in den Innerlichkeiten des Einzelnen oder in einer sie umfassenden Allgemeinheit lokalisiert, sondern faktisch zwischen ihnen. Das Zwischen ist nicht eine Hilfskonstruktion, sondern wirklicher Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens;... die dialogische Situation (ist) nur ontologisch zugänglich erfassbar. Aber eben nicht von der Ontik der persönlichen Existenz aus und auch nicht von der zweier persönlichen Existenzen aus, sondern von dem aus, was beide transzendierend zwischen ihnen west. An den gewaltigsten Momenten der Dialogik, wo wahrhaft 'Abgrund dem Abgrund ruft', wird es unverkennbar deutlich, dass hier weder des Individuellen, noch des Sozialen, sondern eines Dritten Stab den Kreis um das Geschehen zieht. Jenseits des Subjektiven, diesseits des Objektiven, auf dem schmalen Grat, darauf Ich und Du sich begegnen, ist das Reich des Zwischen."(1)

Darin scheint mir eine grosse Nähe zur Auffassung von ROGERS

(1) BUBER, M., Das Problem des Menschen, Heidelberg, (Schneider) 1948, S.164.

ausgedrückt, nach der d a s P e r s ö n l i c h s t e zugleich d a s A l l g e m e i n s t e i s t .

Ich habe oft erfahren, dass es Menschen im allgemeinen schwerfällt, anderen Menschen etwas ganz Persönliches, also s i c h s e l b t, mitzuteilen. Wenn wir es dennoch wagen, machen wir diese beglückende Erfahrung, dass das Persönlichste das Allgemeinste ist. Indem wir dies aneinander entdecken, geschieht "Begegnung" im "Zwischen", welche die Subjektivität des Einzelnen transzendiert, ohne sie aufzuheben.

3. IST BEGEGNUNG BESCHREIBBAR ?

Der Fähigkeit des Menschen, die Ich-Du-Beziehung zu erleben, steht eine variable Vielfalt von Möglichkeiten gegenüber, diese Entdeckung auszusagen.

"Begegnung", die immer zugleich Wahl und Geschenk ist, birgt Möglichkeiten ohne Ende. Je nachdem, welchen Menschen oder welches Ding ein Individuum im Kosmos als ein Du findet und ergreift, wird seine Antwort jeweils verschieden sein in bezug auf die Frage, wie Begegnung beschrieben werden kann. So wie das Ich einmalig und niemals ganz zu fassen ist - das kann die psychoanalytisch orientierte Ich-Psychologie bestätigen - so ist erst recht die Ich-Du-Beziehung qualitativ einmalig und schwer fassbar. Wir können wohl eine Beziehung psychoanalytisch und kommunikationstheoretisch interpretieren, Kausalzusammenhänge in Handlungsmotivationen und Gefühlsreaktionen aufspüren und interpretieren, jedoch dienen diese Interpretationen - wie z.B. die Kollusionstheorie (1) zeigt - der Erklärung menschlicher Beziehungen, die wir als krank erkannt haben. Sie versuchen zu zeigen, warum eine Beziehung "nicht funktioniert" und zeigen damit nur die Begegnungsunfähigkeit des Menschen.

Kollusionstheoretisch kann ich sagen, wie das Verhalten und die verdrängten Wünsche des einen das Verhalten des andern bedingen und umgekehrt. Diese für Diagnose und Therapie bedeutsame Erkenntnis bleibt in den Grenzen der Nosologie. Sie erklärt einen Teil menschlicher Beziehungen, der sich etwa so formulieren lässt: "Ich bin so, weil du so bist!" Ein anderer Teil, der sich etwa in dem Satz ausdrücken lässt: "Ich bin, weil du bist!", bleibt ohne Erklärung.

Es ist eigenartig, dass wir über ein ganzes "Arsenal" von Begriffen verfügen, die den Menschen als kranken beschreiben und relativ wenig Vokabular für den Menschen als Menschen finden. Warum ist das so?

(1) WILLI, J., Vorlesung über "Psychopathologie der Ehe", SS 1974, Universität Zürich.

Ein Grund dafür liegt darin, dass sich Krankheitsmerkmale - Symptome - leicht in das Koordinationssystem unserer Ratio einordnen lassen, wobei "Krankheit" als Störung, Abweichen von der "normalen" Funktion, im Psychischen als Beeinträchtigung der Arbeits- und Genussfähigkeit, bzw. als Störung der gesellschaftlichen Beziehung gilt. Der gesunde Mensch hingegen, d.h. ein Mensch, bei dem - gemessen an einem positivistischen Krankheitsbegriff - keine Abweichungen feststellbar sind, oder der so wenig krank ist, dass er in die von der Gesellschaft gesetzten Normen passt, ist viel schwerer beschreibbar. Dies entspricht auch der Neigung jener Menschen, die selektiv n u r das Negative sehen und beurteilen.

Wie kann "Begegnung" beschrieben werden, wenn sie so wenig greifbar ist?

Was WEINREB über die Vision sagt, dass es schwer ist, das in Worte auszudrücken, was er geschaut, erlebt hat, gilt auch für die Begegnung, wenn man versucht, diese zu beschreiben. "...Oft nur fehlen ihm die Worte, das was er gesehen hat, in unserer Sprache auszudrücken. Denn das Geschaute und Gehörte bewegt sich nicht immer in den Grenzen, an die das Wort gebunden ist. So entstehen neue Worte, unaussprechliche, uns nicht verständliche, und doch ist dies die einzige Möglichkeit, um etwas vom Geschauten und Gehörten in diese Welt zu übersetzen. ...Stammelnd, nur bruchstückhaft, bemächtigt die nachempfindende Sprache sich jener (transzendenten, Verf.) Erfahrungen. Jeder Versuch einer exakten Beschreibung wäre Täuschung, vermessene Torheit."(1) Was im einzelnen geschieht, ist dem Menschen im Augenblick der Begegnung nicht voll bewusst, dennoch spürt er in solch einem Augenblick, dass etwas Nicht-Alltägliches geschehen ist, das für ihn Bedeutung hat. Hier gilt die Bemerkung von ROGERS, nach der "die wahre, die echte und wirkliche Bedeutung eines Wortes

(1) WEINREB, F., Leben im Diesseits und Jenseits, Ein uraltes Menschenbild. Zürich (Origo) 1974, S.22 ff.

sich nie in Worten ausdrücken lässt, weil die wirkliche Bedeutung das Ding selbst wäre.... so wenig wie eine Blume die Beschreibung ist, die der Botaniker von ihr gibt. ...Nur die überaus unzureichende Fähigkeit des Menschen zur Kommunikation macht das Risiko erforderlich, das in dem Versuch liegt, diese lebendige Erfahrung in Worte zu fassen!(1)

Woher kommt die Schwierigkeit, das Erlebte zu benennen?

Eine Antwort - neben anderen möglichen Antworten - könnte so formuliert werden:

Wer die Sehnsucht nach der Verbundenheit mit dem Du im "Blitz und Widerblitz" der Begegnung gestillt hat, der hat natürlich kein Verlangen, gleich wieder in die Welt der "Zerschneidung", in die objektivierbare Ich-Es-Beziehung zurückzukehren, das Du als Summe von Eigenschaften zu fassen,"aus dem Gedächtnis der Beziehung traumhaft oder bildhaft oder oder gedankenhaft.... den Kern, der sich im Du gewaltig, alle Eigenschaften umschliessend, offenbarte" (2) zu ergänzen.

Begegnung ist nicht machbar, planbar, messbar bzw. quantifizierbar oder exakt beschreibbar, aber sie ist immer potentiell da; die Möglichkeit wird in der persönlichen Entscheidung, dem Offensein für das Du immer wieder zu einer lebendigen Wirklichkeit. Auf der Basis des Wagnisses, sich auf diese menschliche Wirklichkeit im persönlichen Engagement einzulassen und in der Reflexion zu verarbeiten, kann sie beschrieben werden.

Wenn "Begegnung" schwer mitteilbar ist, stehen wir in der Gefahr, diese Wirklichkeitserfahrung w o r t l o s zu lassen. Wortlosigkeit ist etwas ganz anderes als Schweigen.(3). Im "Augenblick" der Begegnung selbst, kann es sehr wertvoll sein, wenn man schweigt, um nichts zu zerreden. Ein Klang,

(1) ROGERS, C.R., Die klient-zentrierte Gesprächspsychotherapie, München (Kindler Studienausgabe) 1970, S.15 f.

(2) BUBER, M., Ich und Du, Köln (Jakob Hegner) 1962, S.39.

(3) Vgl. Kapitel: "Begegnung im Schweigen".

der mich in der "Tiefe" meiner Seele berührt, braucht mein Schweigen. Aber wie es eine Zeit zum Schweigen gibt, so gibt es auch eine Zeit zum Reden. Damit bezweifle ich den Satz: "Worüber man nicht (mit begrifflicher Exaktheit, Verf.) reden kann, soll man schweigen" (WITTGENSTEIN). Denn gerade jene Wirklichkeitserfahrungen, die schwer wiedergegeben werden können, können der Entfaltung der Menschlichkeit dienen. "Ich glaube, man muss, solange man da ist, sich jede Mühe geben, gerade solche Erfahrungen zu fassen. Ob es gelingen kann, ist ja noch die Frage, aber ich glaube nicht, dass man den Versuch, zu einem Ausdruck zu gelangen, aufgeben darf. Ich glaube, man hat, vielleicht aus sozialen Gründen, nicht das Recht dazu".(1)

(1) CANETTI, E., Interview mit P. SCHMID, Zürich, "Tagesanzeiger" vom Freitag, den 28. Juni 1974, S. 6 f.

4. BEGEGNUNG ALS TELEOLOGISCHES PRINZIP

Wenn wir den Kosmos ins Auge fassen, so sehen wir sowohl in der belebten als auch in der sogenannten unbelebten Materie so etwas wie ein zielstrebiges Wirken von Kräften. Unser Verstand begreift die Faktizität der Potenzen und registriert die Dynamik der Entwicklung. Ich möchte das den e n t e l e c h i a l e n Aspekt des Kosmos nennen. Der Mensch (als Bios, Psyche und Person) nimmt an dieser Entelechie teil. Das Ziel des Menschen, auf das hin er lebt, ist identisch mit seinem Wesen. So vielfältig auch die Vorstellungen von diesem Ziel sein mögen, so lassen sie sich doch auf einen gemeinsamen Nenner bringen:

Jeder Mensch verfolgt, ohne dass es ihm immer bewusst wird, ein Ziel, das er "Glück" nennt. Dieses gehört zu seiner Bestimmung. Dieses primäre Glück hat die Struktur der Hoffnung, die Ich und Du, Mensch und Kosmos zu einer Einheit verbindet. Verbindet sich der Mensch mit dem Du und dem Kosmos, überschreitet er sich selbst und erreicht so das Ziel, auf das hin er angelegt ist.

Alfred ADLER hat die Zielstrebigkeit (1) als das Streben des Menschen nach Vollkommenheit verstanden. Was diese Vollkommenheit ist, kann in Begriffen der Psychologie nicht endgültig ausgesagt werden. Aber mit Sicherheit lässt sich sagen, dass die Wege, auf denen die Individuen ihre Vollkommenheit anstreben, konvergieren. Sie führen zu einem wechselseitigen Leben-auf-den-andern-hin, zu einer Ganzheit von Ich und Du.

Das Aufeinander-bezogen-Sein zeigt sich beim Menschen auf der biologischen, auf der psychologischen und auf der Ebene der Persönlichkeit. Diese Ebenen sind natürlich nicht ohne Zusammenhang zu verstehen; sie sind eine Schematisierung. Die-

(1) "Zielstrebigkeit" siehe Anhang.

sen Zusammenhang zu klären, gehört zu den Aufgaben der Wissenschaften vom Menschen.

Ich kann an dieser Stelle nur andeuten, dass ich die Zielstrebigkeit als immanent und transzendent zugleich denke: immanent, weil das Ziel, die Du-Bezogenheit als ἐντελέχεια im Menschen bzw. im Kosmos selbst liegt; transzendent, weil es die Grenzen der Endlichkeit des Menschen und der Welt sprengt.

Woher wissen wir, dass wir auf ein Du angewiesen sind? Eben durch die Erfahrung des Angewiesenseins selbst. Wer nie Not gelitten, nie gesagt oder wenigstens gedacht hat: ich brauche dich, deine Güte, deine Wärme, dein Lächeln, hat keine wirkliche Kenntnis der Du-Bezogenheit bzw. der "dialogischen Struktur" des Menschen. In der Erfahrung des Angewiesenseins auf ein Du wird mir mein Streben nach dem Du bewusst. Die Begegnung selbst ist das τέλος (Ziel) des Menschen.

5. D A S E N T S T E H E N D E R B E G E G N U N G.

Ich und der Andere leben in einer polaren Spannung. Ich blicke dich an. Dein Antlitz ist anders als meines. Deine Stimmung ist anders. Deine Erfahrung des Leides und Deine Erfahrung der Freude sind anders. Dein Lachen und Dein Weinen sind anders als mein Lachen und Weinen.

Wie kommt die Begegnung zustande?

Viele Begegnungsphilosophen sehen gerade in der Erfahrung der Fremdheit des Andern den Ursprung der Begegnung. Diese Andersheit ist eine Voraussetzung für die Erfahrung des "Ich bin ich". Das ist aber nicht schon alles, was in der Begegnung geschieht. Das "Ich bin ich" ist dem gegenständlichen Bewusstsein zugehörig. Es ist die Basis des weltbedingten und weltbezogenen Selbstbewusstseins und der Mittelpunkt der gegenständlichen Weltansicht des Menschen. In der Begegnung mit einem Du wird aus dem "Ich bin ich" ein ICH BIN. Dieses "Ich bin" lässt mich einfach da sein, so wie ich bin; ich nehme mein "Ich" zurück, allen Ehrgeiz, mein Wissen, mein Können, mein "Anders-Sein"... In diesem Augenblick, in dem zwei Menschen, Ich und Du, das "Ich bin" leben, kann Begegnung entstehen, d.h. es sind die Voraussetzungen für das Entstehen der Begegnung geschaffen.

In der Erfahrung der Fremdheit erlebe ich zugleich die ursprüngliche Einheit, die mich mit dem Andern verbindet. Hinter der - stets schmerzvollen - Trennung leuchtet die Harmonie der inneren Verbundenheit im Mensch-Sein.

Wenn wir an das Bild der Wegkreuzung denken (= ein Urbild der Begegnung), können wir sagen: der Andere geht einen anderen Weg, sonst könnte er den meinen gar nicht kreuzen, aber die Begegnung als Begegnung zeigt zugleich unser beider Auf-dem-Weg-Sein, das uns miteinander verbindet und beglückt. Wir können uns das Geschehen der Begegnung in drei Stufen vorstellen:

Die erste wäre die Stufe des Gewärtigwerdens des So-Seins des Andern; es ist zugleich die Stufe der Erfahrung der Fremdheit des Andern, die mein unterscheidendes Bewusstsein

als Fremdheit begreift. Die z w e i t e Stufe wäre das "Ich bin", im Sinne eines Sich-dem-Andern-Schenkens als Da-Seiender. Ich schenke mich dem Andern als der, der ich bin. Wenn ich mich dem Andern schenke, bedeutet dies, dass ich mich dem Andern anheimgebe, mich nicht zurücknehme, mich in seinen Dienst stelle und auch das Risiko eingehe, von ihm verletzt zu werden. Das "Ich bin" wird im Geschenk zu einem "Ich bin da". Das Geschenk ist zugleich eine Einladung, die der Andere annehmen oder ablehnen kann. Wird das Geschenk nicht angenommen, fällt die Beziehung in die erste Stufe des Fremdseins und So-seins zurück. Wird das Geschenk aber angenommen, kann es zur Begegnung führen.

BUBER wollte.., "ohne eine neue und das konkrete Verständnis notwendig erschwerende Terminologie herzustellen, unzweideutig zum Ausdruck bringen, dass die Begegnung zwar 'von Gnaden' geschieht, dass sie sich aber nicht der menschlichen Person antut, sondern in ihr präformiert ist, dass der Mensch nicht bloss begegnungswillig, sondern auch begegnungsfähig ist, - und dass nur eben das Mass einer Bereitschaft, in die Begegnung mit dem ganzen Wesen einzutreten, sehr oft seiner latenten Willigkeit und Fähigkeit nicht gewachsen ist."(1)

Die d r i t t e Stufe wäre das Gewährwerden (Innewerden) des Menschseins des Andern, das I c h-bin-Du-bzw. das D u -bist - Ich-Erlebnis.

Ist die erste Stufe eine Erfahrung des So-Seins, so ist die dritte eine Erfahrung des Seins selbst. Wer in der Begegnung diese "Seinserfahrung" erlebt, unterscheidet keine Eigenschaften des Andern mehr, sondern lebt einen Augenblick lang die engste Verbundenheit im Sein. Diese können wir nur auf der Ebene der Ich-Du-Beziehung leben. Darum gilt für den Menschen, der auf dem Weg zum Sein ist, die Forderung:

"Wo ES ist, soll DU werden".(2)

(1) BUBER, M., Philosophen des 20. Jahrhunderts, (Kohlhammer) 1963, Stuttgart, S. 600.

(2) "Es" ist nicht im libido-theoretischen Sinne von FREUD, sondern im weiteren, ich-du-philosophischen Sinne BUBERS gemeint. Die genannten "Stufen" sind nicht gegensätzlich sondern einander ergänzend zu denken. Es gehört zur con-

Was ist B e g e g n u n g ? Ist sie ein Tun, ein Geschehen? Sie ist beides zugleich. Wir können die Begegnung eine S e i n s e r f a h r u n g nennen.

Die Begegnung, die immer mehr ist als das Zusammentreffen zweier Menschen, ist auch mehr als die Beziehung zweier Menschen. Denn sie lebt von einem Dritten, das nicht Ich oder Du ist, das auch nicht die jeweilige Beziehung zwischen Ich und Du ist, sondern das S e i n selbst ist, an dem beide Anteil haben. Ich und Du sind sozusagen eine ver- hinderte Schöpfung. Ich und Du sind unterwegs zum Sein. Weil wir die Struktur des Seins in uns tragen, spannen wir den ahnungsvollen Bogen unserer Sehnsucht und sagen:"Du". Auf diesem Wege gelangen wir an das dreifältige Ziel unse- rer S e h n s u c h t: wir kommen zum Du, wir kommen zu uns selbst und wir kommen zum Sein. Dieses dreifältige Ankommen ist Begegnung.

Das Besondere und für uns Geheimnisvolle der Begegnung ist, dass die dreifache Bewegung zum Du, zum Selbst und zum Sein nicht drei verschiedene Bewegungen sind, sondern nur e i - n e. In der Einheit dieser Bewegung sind die Gesetze der raumzeitlichen Welt aufgehoben. Es gibt kein Nacheinander und kein "Übereinander. Begegnung ist Ausdruck einer anderen Dimension, die uns evident werden, aber nicht von uns regi- striert werden kann.

Wir haben gesagt, Begegnung lebe von einem D r i t t e n. Es muss hinzugefügt werden, dass die Begegnenden - einmal vom Sein gezeugt - nichts anderes mehr wollen als das Sein zu bezeugen. Das geschieht, wenn die Begegnenden Hand in Hand gehen, sodass der gemeinsame Weg zum Zeugnis des Drit- ten wird. Es geschieht, wenn die Begegnenden in die gleiche Richtung sehen: "Gerade, die sich im Unendlichen schneiden".

ditio humana, dass der Mensch die Spannung zwischen Du- Welt und Es-Welt trägt. Schon die Symbolik des Leibes drückt diese Spannung aus.

W e g und Z i e l tragen eine Spannung. Wer auf dem Weg ist - eine der einfachen und tiefen Namen der Begegnenden - hat das Ziel immer schon erreicht und sucht das Ziel zugleich immer neu. Die Spannung zwischen dem "Schon" und "Noch-Nicht" nenne ich H e i m w e h, ein Phänomen, das weder mit Sentimentalität noch mit Krankheit zu tun haben muss. Dieses Heimweh, dass zugleich ein F e r n w e h ist, steht einfach als ein Zeichen für unser "Auf-dem-Weg-Sein". Ich mache sozusagen einen Evolutionsschritt, wenn ich Heimweh habe. Genauer, das Heimweh lässt uns weitergehen und bringt uns auf den Weg zum Du, zum Selbst und zum Sein.

Dieses H e i m w e h (1) kann auch nosologisch betrachtet werden. Aber auch die pathologischen Aspekte weisen ex deformatione auf das wahre Ziel hin, dessen Dasein sich auch in der Form der Abwesenheit kundtut, wie dies TOYOTAMA Tsuno im folgenden Haiku dichterisch zum Ausdruck bringt:

"Regennacht.

Kein Mond.

Nie war er so schön." (2)

Wenn wir die B e g e g n u n g phänomenologisch beschreiben, fällt auf, dass sie im Spannungsfeld von "Nähe" und "Distanz" lebt. Begegnung ist nichts anderes als die Brücke zwischen "Heimat" und "Fremde", wenn wir uns das linear vorstellen. Kreisförmig gedacht, kann Begegnung beschrieben werden als Einung von "Abschied" und "Wiedersehen", u.z. in steter Wiederholung spiralenförmig wechselnd. Es ist eine ganz merkwürdige Einung. Sie lässt dich dein Heimweh vergessen und gleichzeitig deine Sehnsucht wachsen. Ich spreche bewusst nicht von einer S e h n s u c h t n a c h e t w a s. Was wir voll Sehnen suchen ist nichts Einzelnes, was wir suchen ist alles, das Ganze, Harmonische, Eine. Lediglich die Wege, auf welchen wir dieses finden, sind verschieden.

(1) "Heimweh" siehe Anhang.

(2) TOYOTAMA, Tsuno, Gelöstes Haar, Gedichte aus dem Japanischen, Hausermann (Hrsg.), Zürich (Arche) 1974, S.33.

Kehren wir zurück zum Spannungsfeld. Welche Rolle spielen Nähe und Distanz in der menschlichen Begegnung ?

Der Andere wird als der Fremde oder von mir getrennt lebende und z u g l e i c h als der mir Nahe erkannt. Das ist also die Brücke zwischen Ich und Du. Der unendlich Ferne wird als der unendlich Nahe erkannt oder genauer - und dabei durchzuckt es uns wie ein Schauer - geliebt.

6. DAS ERLEBEN DER BEGEGNUNG.

Die Begegnung mit einem Du wird oft als ein "Erschauern" erlebt. Es gibt zwei Arten des Erschauerns:

Ich kann zittern, wenn ich Angst habe, wenn ich mich vor etwas, das mich bedroht und in Gefahr bringt, fürchte. Und ich kann zittern, wenn ich in der Begegnung mit einem Seienden vom Sein ergriffen werde.

Ich gehe auf der Strasse. Jemand kommt auf mich zu und bittet mich um Geld. Das ist eine jener Situationen, die die zwei grundsätzlich verschiedenen Arten des Erschauerns aufdecken. Die erste ist dann gegeben, wenn ich das Gefühl habe, dieser Mensch *b e d r o h e* mich mit seiner Bitte, wenn ich zu überlegen beginne, ob er arm, reich, gefährlich, harmlos usw. aussieht oder, wenn ich einfach befürchte, ihm etwas geben zu müssen oder doch zu sollen, was ich nicht geben möchte. Der Bittende ist in diesem Falle tatsächlich für mich ein unbequemer Gegner..

Die zweite Art des Erschauerns ist dann gegeben, wenn ich den bittenden Anruf einfach als das nehme, was er ist. Der *A n d e r e* bittet mich. Er braucht mich und ich bin für ihn der, der ihm helfen kann. Und ich handle spontan, fraglos und beglückt. Ich reiche ihm die Hand und gebe ihm nicht nur ein paar Münzen, sondern ich *b i n* die Hand, die gibt. Das Erschauern kommt in diesem Fall nicht von der Angst des kleinen Ich, sondern von der Ahnung der Bedeutung dieses Augenblicks, der über die Situation hinausweist und in dem ich mich überschreite. Es ist eine Ahnung von der Tatsache, dass es hier und jetzt nur *e i n e* Entscheidung zu treffen gilt, nämlich ganz einfach der zu sein, der ich jetzt bin: der dem andern Nächste. Bin ich das, dann handle ich auch ganz und gar richtig. Denn ich lebe in dem "Ihm-Nächster-Sein" zugleich mein Sein und verwirkliche die *W a h r h e i t*, die jede Begegnung erhellt.

D e i n Weg ist auch *m e i n* Weg. Wer also darum erschauert, tut es, weil er von dieser Wahrheit geradezu überwältigt wird, dass ich und der Andere keine Gegensätze sind. Der so

Ergriffene wird dann zum Beispiel nicht sagen: "Waren Sie schon bei der Fürsorge? Haben Sie sich um Arbeit bemüht? Ich gebe nichts an Privatpersonen...usw." Auf den letzten Satz müsste der Bittende fast antworten: "Was müsste ich Ihrer Meinung denn sein? Eine Aktiengesellschaft...?"

Während einer Reise hatte ich ein Erlebnis der Begegnung. Es war der Blick einer Frau, die in mein Abteil, in dem ich sass, sah, um für ihren Mann und für sich Plätze zu finden. Dieser Blick war für mich ein Erlebnis, das sich vielleicht mit dem Gefühl beschreiben liesse, das man hat, wenn sich ein Schmetterling plötzlich auf die Hand setzt, die Flügel ausbreitet und wieder schliesst und wegfliegt. Das Faszinierende daran ist das leise Erschauern durch die Nähe des Du, das sich einem öffnet.

Wenn wir lernen, auf solche Augenblicke zu achten und diese kleinen Erlebnisse auf uns wirken lassen und ernst nehmen, werden wir langsam für die transzendente Dimension offen. Wenn solche Erlebnisse im Rahmen einer Therapie erzählt werden, so können diese, wenn sie der Therapeut ernst nimmt, der Heilung des ganzen Menschen dienen. Er kann sie selbstverständlich nur dann ernst nehmen, wenn er selbst ein Gespür für die transzendente Dimension hat. Weiss der Therapeut von dem "transzendenten Kern" einer solchen Erzählung nichts oder will er davon nichts wissen, wird er solche Äusserungen als Projektionen und Illusionen interpretieren, und damit dem Klienten auf dem Weg zur Ganzwerdung eher schaden als nützen. Eine Therapie, die den Klienten nur von seinen neurotischen Konflikten befreien bzw. ihn an die Umwelt wieder anpassen will, ist eine pragmatische Therapie, die aber keine den g a n z e n Menschen verwandelnde Kraft besitzt. Es kann grundsätzlich nur das im Klienten aktiviert werden, was der Therapeut ernst nimmt. Daraus wird ersichtlich, dass das jeweilige "Menschenbild" des Therapeuten einen bedeutenden Einfluss auf den Heilerfolg nimmt. Wie ein Therapeut mit solchen Erlebnissen des Klienten umgehen kann, soll folgendes Beispiel zeigen:

"DÜRKHEIM berichtet ein Gespräch mit einer Klientin, die ihm durch mehrere Sitzungen hindurch ihre Lebensgeschichte erzählt. Die Klientin ist etwa Mitte der Vierzig.

"Sagen Sie, Frau..., Sie erzählten in der ersten Stunde, wie Sie einmal zusammen mit Ihrer Mutter in einer Kirche waren... da sei, so sagten Sie, das Licht in so eigenartiger Weise durch die bunten Kirchenfenster gekommen'. Als Sie das sagten, hatte, „so schien es mir, Ihre Stimme eine besondere Schwebung. Überlegen Sie mal, war da irgend etwas Besonderes? 'Nein', sagte die Frau, '- wieso - das war eben schön... doch ... (und langsam schien das Erlebte noch einmal in ihr aufzusteigen) es war in einer besonderen Weise schön ... hm, ja, das hat mich damals eigenartig berührt... ganz seltsam war das... Nur einen Augenblick hat es gedauert, da war ich, wie soll ich es ausdrücken, wie hineingenommen in etwas ganz anderes. Ja, jetzt weiss ich es wieder: es war mir damals mit einem Male so ruhig, so ganz licht und warm zumute'. Sie hielt inne, und mit einem veränderten, etwas betroffenen Ausdruck fragte sie zögernd: 'Meinen Sie, ich soll das ernst nehmen?' 'Ja', sagte ich, 'ich meine schon, sehr ernst sogar, und denken Sie doch einmal bis morgen darüber nach, ob es in Ihrem Leben noch mehr solcher Augenblicke gegeben hat'.

Am nächsten Tag kam die Frau wieder. Und als die Zeit dafür reif war, fragte ich sie: 'Nun, ist Ihnen noch etwas eingefallen?'

'Ja, Herr Professor, ich habe nachgedacht... und zweimal war das noch in meinem Leben'. Wieder ging ihr Blick nach innen, und dann fuhr sie fort: 'Einmal war das im Wald. Ich war damals sechzehn Jahre alt. Wieso es dann kam, weiss ich nicht. Ich war einen Augenblick stehen geblieben. Es hatte geregnet, ein Sonnenstrahl fiel auf ein Stück Moos - und ... da war es wieder da ... ganz das gleiche! Es war, wie ich so ganz verloren auf das Moos hinschaute, als würde ich durch und durch durchflutet ... Ein Schauer ging durch mich hindurch, und dann wurde es ganz still in mir - und doch nicht in mir -. Dann knackte es plötzlich im Unterholz, ich merkte auf, und plötzlich war alles weg.' Die Frau schwieg.

'Und das andere Mal?' fragte ich.

'Ja, das weiss ich noch ganz genau. Das war einmal in der Elektrischen. Mir gegenüber sass eine alte Frau. Und die sah mich an, das heisst, ihr Auge traf mich ganz in der Tiefe und ... da fuhr es in mich hinein, wie ein warmer Strahl, der alles in mir löste und neu verband... So gut war das. Und danach hatte ich eine so grosse Kraft in mir, so als könnte mir nie mehr etwas geschehen und als sei alles in Ordnung.'

'Und wie, meinen Sie, gehen diese drei Erlebnisse zusammen? fragte ich die Frau.

'Ganz einfach', sagte sie, 'es war eben jedesmal ganz dasselbe.' Und mit einem Mal leuchtete sie auf und sagte ver-

halten und irgendwie tief bewegt: 'Jetzt weiss ich , was Sie meinen'.

Von dem Tag an wurde das Leben der Frau anders. Sie hatte nicht nur dreimal dieses Etwas 'erlebt', sondern das Erlebte nun auch in seinem Gewicht und seiner eigentlichen Bedeutung erkannt. Sie hatte begonnen, die Wirklichkeit in sich zuzulassen, die als eine grössere Wirklichkeit unsere kleine Wirklichkeit allüberall durchdringt, der wir aber für gewöhnlich verschlossen sind, die aber , wenn wir uns ihr nur wirklich öffnen, sie zulassen und uns von ihr tragen und durchwachsen lassen, unser Leben von Grund auf verändert." (1)

(1) "DÜRCKHEIM, Graf Karlfried, Vom doppelten Ursprung des Menschen. (Herder KG) Freiburg. Basel. Wien, 1976, S. 80 f.

7. BEGEGNUNG ALS ERKENNTNISVORGANG.

"Begegnung" ist ein Phänomen, das den ganzen Menschen erfasst, u.z. so, dass er durch sie betroffen wird, dass er zu staunen beginnt. Ich und Du bleiben auch in der personalen Begegnung sie selbst, trotzdem (man könnte paradox sagen, gerade deswegen) erleben sie eine faszinierende Gemeinsamkeit. Das Du wird in seiner Andersheit erfahren und weil das Du anders ist, erfahre ich mich als Ich; die Individualität des Du begründet gewissermassen auch meine Individualität. Wären Du und Ich gleich, hätten wir etwas entscheidend Menschliches nicht gemeinsam: das S e l b s t s e i n!

Diese Verschiedenheit begründet die grundlegende Gemeinsamkeit der Menschen, die einander begegnen. Der Mensch ist betroffen darüber, dass der Andere auch ein Mensch ist, wie er selbst, anders und doch gleich. In der Begegnung erkennt er sein Wesen, "... denn je tiefer wir in die Wahrheit gelangen, ..., desto mehr begegnen wir schliesslich uns selbst - im Wesen." (1)

Was den Menschen zum S t a u n e n bringt, ist aber nicht so sehr der Andere und die Verwandtschaft zu ihm, als vielmehr das Erleben der Beziehung, die zwischen Ich und Du lebt.

"Begegnung" ist ein E r k e n n t n i s v o r g a n g, für den der Satz gilt: "Ich kann nur das erkennen, was ich zuvor schon erkannt habe." Indem ich das Du erkenne, erkenne ich mich selbst, indem ich mehr über mich erfahre. Das Erkennen des Du ist auch ein Wiedererkennen meiner selbst. In der Ich-Du-Beziehung wird dem Menschen seine eigene Existenz bewusst und nimmt Gestalt an.

E r k e n n e n in diesem Sinnbereich schliesst A n e r - k e n n u n g mit ein. Anerkennung des Andern (im Sinne von den andern so sehen und annehmen wie er ist) setzt ein Erkennen des Andern voraus, das durch verbale oder paraverbale Kommunikation (2) möglich wird.

(1) DURCKHEIM, K., Meditieren - wozu und wie, Freiburg, Basel, Wien (Herder) 1976, S.101.

(2) Kommunikation ist die Beziehung, die geschieht; "Beziehung in actu".

Kommunikation basiert auf:

1. dem (evidenten) Angelegtsein des Menschen auf Mitteilung,
2. einem allgemeinen Erkenntnisstreben, das die Umgangssprache mit Interesse bezeichnet. Dieses weist verschiedene Intensitätsgrade auf, die proportional sind zum Schon-Erkannten.

Je mehr einer von jemandem oder etwas weiss, desto grösser kann auch sein Interesse sein, sodass er dem Andern f r a - g e n d gegenübertritt. Mitteilen und Hören im Wechsel kennzeichnet jede Kommunikation. Wie gut oder schlecht das Erkennen des Andern gelingt, hängt insbesondere von der I n - t u i t i o n s f ä h i g k e i t ab. Die Fähigkeit zu intuitivem Erkennen wird gefördert durch das Offensein für den andern.

Was gewinnt der Mensch durch die Erkenntnis ?

Die in der Begegnung neu gewonnene Erkenntnis ermöglicht es den Menschen, die Aussenwelt (Mensch, Tier, Blume) mit ganz anderen Augen zu sehen als vorher.(1) Wie aber dies geschieht, lässt sich nur andeutungsweise beschreiben.(2) Ich kann in der Begegnung nicht sagen, was ich vom Du erfahre, was es ist, dass ich mit anderen Augen sehe als zuvor. Aber es überwältigt mich, es macht mich betroffen. In dem Augenblick, in dem ich etwas vom andern benennen kann, das mich besonders beeindruckt hat, stehe ich nicht mehr in der Ich-Du-Beziehung. Ich sage nicht mehr "Du", sondern "Er...sie...es...". Jedesmal wird aber die "Begegnung" neu sein, weil ich jedesmal etwas Neues in ihr erkenne und wahrnehme. Je mehr ich erkenne, um so näher wird die Beziehung, um so tiefer die "Begegnung" sein. Dies gilt für die Begegnung

(1) "Allen Sinnen entspricht eine Qualität: dem Hören, dem Riechen, dem Schmecken, dem Tasten, dem Sehen. Ton, Geruch, Geschmack, Getastetes, Farbe und Bild sind un-mittelbar gegeben. Doch alle Sinne haben Bezug zu einem Übersinn, so wie sie alle die Entfaltung eines ursprünglichen Gemeinsinnes sind... Die Qualität dieses durch alle Sinne hindurchschimmernden, Übersinnes hat numinösen Charakter, in ihr wird ein Überweltliches erfahren." zit. in: DURCKHEIM, Meditieren wozu und wie, S.197 f.

(2) Siehe "Ist Begegnung beschreibbar?"

sowohl mit Menschen als auch mit einem Tier, einer Blume. Beim Menschen kann ich beobachten, wenn ich zuhören, sehen und mich einfühlen kann, d.h. also offen bin für die Begegnung mit ihm, dass mir etwas von seiner Grundbefindlichkeit mitgeteilt wird. Sei es im Schweigen, im Gespräch, in der Bewegung, im Glück, im Leid. Ich beginne sozusagen "zwischen den Zeilen zu lesen". Ich sehe und höre, rieche, schmecke und taste mehr als ich es vorher konnte. Durch die in der Begegnung gewonnene Erkenntnis wird meine Beziehung zur Welt "tiefer", denn ich ahne den Sinn meines Lebens, der sich in dem Satz andeuten liesse:

"Ich bin auf dem Weg zum Du".

Dabei darf dieser Mensch nicht darauf aus sein, Begegnungserfahrungen anzuhäufen, da sonst sein Erkenntnisvermögen ab stumpft. Dies entspricht einer Gesetzmässigkeit der Begegnung, sowohl mit dem Menschen als auch mit einem Ding. Der Begegnende hat einen Sinn für das "Kleine", für das in seiner Einfachheit "Schöne", und einen Sinn für Werte. (1) Wenn sich der Begegnende der Kostbarkeit des Augenblicks bewusst ist, wird er für weitere Begegnungen sensibilisiert und begegnet der Welt als ein Liebender.

(1) Um diesen Sinn zu entwickeln bedarf der Mensch - wenigstens in unserer Kultur - einer Einübung, z.B. durch Jeux dramatiques, Meditation, Zazen o.a. In solchen Übungen lernt der Mensch auch mit Dingen in Beziehung zu treten, die er vorher als "wertlos" erachtet hat und die ihn verwandeln.

3. D I E K R A F T D E R B E G E G N U N G .

Der Begegnende lebt ganz in der Gegenwart und lebt sie ganz, d.h. er macht sich die Welt zu eigen in all ihren Aspekten, ihrer ganzen Buntheit. Er liefert sich sozusagen der Fülle der Möglichkeiten menschlicher Existenz aus. Er freut sich an ihrer Schönheit und scheut nicht ihre Gefahren. Er nimmt das Leben hier und jetzt an wie es ist, sagt also Ja zum Leben, zur jeweiligen Situation, ohne sie gutzuheissen oder zu verwerfen. Er gewinnt in der Begegnung eine Kraft, die ihn befähigt, ohne Angst auch Gefährliches, Bedrohendes auf sich zukommen zu lassen und sich ihm gelassen zu stellen. Der Begegnende schöpft aus der Einheit von Leben und Gegenwart das Zeitlose, Gültige, Ewige. Wer in diese Zeitlosigkeit taucht, für den wird das Leben zu leuchten beginnen.

Wenn deine Augen alle Farben des rotierenden Lebensrades trinken, siehst du in einem unbeschreiblich schönen Augenblick keine einzelnen Farben mehr, du siehst nur noch eine Farbe, das W e i s s , in dem sie alle enthalten sind.

Die weisse Farbe hat die Eigenschaft, sich mit allen Farben zu vermischen. Jede andere Farbe wird durch das Weiss heller, wie jede Farbe durch das Schwarz dunkler wird. Darum können wir im Weiss das Symbol der Begegnung sehen. Das Weiss weist uns die Einheit von Zeit und Ewigkeit, denn es enthält die Skala der Farben und transzendiert sie zugleich.

Es gibt aber noch eine andere "transzendierende" Farbe, die dem Weiss entspricht wie das Minus dem Plus und das ist das S c h w a r z . Was für ein Symbol ist das?

Gehört das Weiss der Begegnung an, so auch das Schwarz. Das Weiss drückt die Harmonie der Spannung zwischen "jetzt" und "ewig" aus; das Schwarz drückt das Fehlen eben dieser Harmonie aus. Das Fehlen der Harmonie spricht nicht gegen ihre Existenz, sie zeigt im Gegenteil deren Notwendigkeit. Darum ist das Schwarz nicht "das Böse" und das Weiss nicht "das Gute", sondern beide Farben sind zwei einander ergänzende Symbole der Begegnung. In diesem Sinne können wir sagen: "Alle Herrlichkeit auf Erden" ist weiss u n d schwarz.

Ein sich ganz dem Sein öffnender Mensch lebt aus der Kraft, durch die er den berausenden Klang der Harmonie hört, auch wenn er verstummt ist. Keiner kann im "Jetzt" aufgehen und gleichzeitig die Zukunft mit all ihren möglichen Schrecken berechnen, bzw. sich absichern. Von daher wird es verständlich, wenn ich sage, bei der Begegnung gehe es um Leben und Tod. Du kannst dich in der Begegnung nicht zugleich für das Leben und gegen den Tod entscheiden, wie ja umgekehrt die Entscheidung für den Tod nicht notwendig eine Entscheidung gegen das Leben ist. Ich glaube, dass in dem Augenblick, in dem Leben und Tod für uns zusammenfallen, A u f e r s t e - h u n g da ist. In diesem Augenblick ist der Mensch heil und weder Tod noch Teufel können ihm etwas anhaben. Die Aufhebung des Gegensatzes von Weiss und Schwarz, Sein und Werden, Leben und Tod, Leib und Seele, Schweigen und Reden, ist "Begegnung". Die Überwindung dieses Dualismus lässt Begegnung frei werden. So wird der Begegnende h e i l. Überwinden wir die Gegensätze nicht, werden wir krank. Insbesondere psychische Krankheiten lassen sich auf das Nicht-Überwinden von Gegensätzen wie z.B. Menschlichkeit und Recht, Du-Welt und Es-Welt (BUBER), Individuum und Gesellschaft, Leistung und Musse, Kirche und Sexualität, Freiheit und Bindung ... usw. zurückführen.

Woher gewinnt der Mensch die Kraft der Überwindung der Gegensätze?

Nur in der Begegnung selbst. Er gewinnt sie, indem er sich dem Ursprung seines S e i n s öffnet. Die Erfahrung, die ich in der Begegnung mache, ist eine Erfahrung des Seins selbst und damit der Wahrheit der Dinge. Diese Erfahrung ist intellektuell nicht fassbar. Der ganze Mensch wächst in diese Erfahrung hinein, was eine innere Verwandlung zur Folge hat. Diese Kraft, die aus der Tiefe seines Seins kommt, befähigt ihn, die Gegensätze zu überwinden. Zen-philosophisch hiesse das: "Mit deiner Faust gehe über die Faust hinaus; in deinem Schmerz gehe über den Schmerz hinaus. Dann öffne die Augen und sieh, die Wahrheit ist daselbst." (1)

(1) SHIBAYAMA, Zenkei. Zu den Quellen des Zen. Bern, München, Wien (Scherz) 1976, s.315; Orig., Zen Comments on the Mumonkan.

Wie zeigt sich diese Kraft in der Praxis des Alltags?

Die Frage ist so gestellt, dass sie schon darauf hinweist, dass es nicht eines besonderen Anlasses oder eines ganz bestimmten Ortes bedarf. Diese Kraft zeigt sich nicht darin, dass ich etwas Bestimmtes tue, sondern in der Art w i e ich das, was ich tue, tue. Das Besondere dieses Tuns liegt darin, dass man das Naheliegendste tut, d.h. das gerade Notwendige; nicht alles auf einmal tun wollen. Mit den Worten eines Zen-Meisters ausgedrückt: "Wenn ich esse, dann esse ich und wenn ich schlafe, dann schlafe ich". Es ist ein Tun im Einklang mit dem Sein.

In den folgenden Beispielen versuche ich zu zeigen, wie sich die Kraft der Begegnung auswirken kann:

G. und ich hatten M. eine frühere Studienkollegin, die wir vom Sehen kannten, zweimal zu uns zum Abendessen eingeladen. Bei ihrem ersten Kommen hatte M. viel gesprochen, soviel, dass ich nachher ganz erschöpft war. Ich fühlte mich wie nach einem dreitägigen Kongress. M. hatte lange Monologe geführt über psychologische Ansichten und psychoanalytische Theorien. G. und ich hatten diesen Monologen, die als Antworten ausge-reicht hätten, ein Rigorosum zu bestehen, mit Interesse zugehört.

Bei ihrem zweiten Besuch verhielt sich M. gegenüber dem ersten Besuch radikal verschieden. Sie war mehr sie selbst, also echt, bezog sich im Gespräch sehr stark auf uns und weniger auf Theorien und teilte uns offen ihre Gefühle uns gegenüber mit.

"Zuerst möchte ich mich bei Euch beiden bedanken. Ihr habt soviel gemacht für mich und habt mir solche Ehre erwiesen - ich war das nicht gewohnt. Ich habe andere Freunde, gute, aber da sagt z.B. sie oft zu mir: 'Jetzt lass doch endlich einmal mich reden!' Ich habe viel nachgedacht nach dem Abend. Mehrere Tage. - Ihr seid so ruhig, so harmonisch. G. Du hast uns so bedient und hast gröstenteils geschwiegen. Trotzdem hast Du, wenn Du etwas gesagt hast im Gespräch, Deinen Standpunkt gut vertreten können. - Und ich habe auch etwas getan

inzwischen, obwohl ich das vielleicht nicht erreicht habe, aber ich habe an mir gearbeitet... Bei vielen Freunden bin ich oft leer weggegangen; ich meine, ich komme nicht, um etwas zu bekommen, aber Ihr wisst schon, was ich meine. Bei Euch ist es anders, da habe ich etwas mitgenommen. Ich habe soviel geredet und Ihr habt zugehört; ich war wie auf mich zurückgeworfen und habe nachgedacht, was ich alles falsch mache. Ich weiss nicht, ob Ihr das kennt, - man sitzt da und bekommt etwas mitgeteilt, ohne dass der andere etwas sagt..."

G. und ich waren überrascht über die Veränderung in M.'s Verhalten und beglückt darüber, dass sie von unserem letzten Zusammensein wie von einer Begegnung sprach. So etwas berührt mich zutiefst, wenn jemand sagt, ich hätte ihm viel gegeben und es ist mir damals nicht bewusst gewesen. Erst im Rückblick kann ich sagen, dass ich mich nicht "zurückgenommen", mich nicht verwehrt und dem, wie sie ist, nicht versperrt habe. Ich habe aus der Begegnung mit M. viel gelernt, was man von der Begegnung immer sagen kann. Das in diesem Zusammenhang Interessanteste ist die Erfahrung, die auch ROGERS et al. gemacht haben, nämlich die Erfahrung, dass die Begegnung (encounter) eine heilende Kraft besitzt. Dieses Beispiel hat für mich eine solche Evidenz, dass ich meine bisherige Auffassung, die ich mit Kollegen psychoanalytischer Richtung geteilt hatte, über Bord werfen muss. Ich meine die Auffassung, nach der es unmöglich sei, auf der Ebene der freundschaftlichen oder kollegialen Beziehung therapeutisch zu wirken und umgekehrt. Die Besuche von M. haben mir etwas bewiesen; die Begegnung mit M. hat aus einer losen Bekanntschaft, die noch zur Ebene der Anonymität gehört, eine F r e u n d s c h a f t wachsen lassen, die zugleich t h e r a p e u t i s c h e Wirkungen zeitigte. Es "wirkt sich auch in der Begegnung mit dem andern Menschen mit innerer Notwendigkeit die Kraft aus, die den andern zu seinem Wesen befreit." (1)

"
(1) DURCKHEIM, Meditieren - wozu und wie, (Herder) Freiburg, Basel, Wien 1976, S.49

Ich komme zu E. in die Therapie (Gestaltübungen mit Tonerde, dritte und letzte Stunde im Rahmen einer Tagung für Psychotherapeuten). Unser Gespräch begann damit, dass ich E.fragte, ob ich meine Tonfigur mitnehmen dürfe. E.schlägt mir vor, ich solle sie abzeichnen und bietet mir Zeichenblock und Zeichenstift an. Ich spüre, dass E. mir mit echtem Interesse und ungeteilter Aufmerksamkeit zusieht, die nicht getrennt ist in eine psychodiagnostische und in eine personale. Ich erlebe, dass E. als Therapeutin "Mensch" oder als Mensch "Therapeutin" ist, je nachdem von welchem Blickwinkel man diese Einheit betrachten will. Ich gehe mit einer Sicherheit an meine Aufgabe heran, als hätte ich seit Jahren nichts anderes getan als gezeichnet.Das erstaunte mich sehr, denn das Zeichnen war nicht meine Stärke und ich hatte immer Hemmungen, wenn mir jemand dabei zusah. Der Aufriss war bald auf Papier. Bei der Darstellung des Grundrisses fand ich es für nötig zu radieren und wollte schon um einen Gummi fragen, als ich merkte, dass dieser schon bereit lag. Ich sagte, ich fände das wirklich sehr aufmerksam von ihr, dass sie an alles gedacht habe. E.schien sich über meine Bemerkung gefreut zu haben. Bei guten Therapeuten kommt es zum Glück auch vor, dass sie sich über kleine Dinge freuen.

Irgendetwas an mir muss sie an "Österreich erinnert haben, denn sie fragte mich, ob ich von "Österreich sei und meinte, nachdem ich ihre Frage bejaht hatte, mit einem behutsamen Ton in ihrer Stimme, wie entschuldigend, sie habe das von meiner Sprache nicht sicher ableiten können. Wir erfuhren voneinander, dass wir während unserer Studien einige Zeit in Salzburg gelebt hatten. Wahrscheinlich hatten wir uns damals schon gesehen und es war bei einer oberflächlichen Kenntnis des andern geblieben. Als sie mir erzählte, sie habe in der "Neutorgasse" gewohnt, ganz nahe dem "Hildmannsplatz 1 ", einem an den Felsen des Mönchsberges gelehnten Hauses, in welchem ich 1969 gewohnt hatte und das heute abgerissen und einer Tiefgarage zum Opfer gefallen ist, überkam mich ein Gefühl von Glück, so unbeschreiblich, wie jedes wahre Glück

unbeschreiblich ist, wenn es auf einen zukommt. Ich sehe noch, wie ich vor meiner Tonfigur sass, den Kopf senkte, mit den Augen die Gegenstände betrachtend als wären sie durchsichtig. So verweilte ich einige Zeit. Ich sagte zu E., ohne den Kopf zu heben: "Ich bin ganz gerührt!" Ich hätte weinen können vor Freude oder ihr um den Hals fallen können. Ich spürte in ihrer leiser und "schwingend" gewordenen Stimme, dass unsere unbeholfenen Worte auch sie berührt hatten. Es dauerte einige Zeit, bis ich aus dem langen Gespräch über "unser" Salzburg wieder selbst auf das Tonbild zurückkam. Die Begegnung in unserem Gespräch war für mich ein Geschenk. Ich wollte unsere Worte ausklingen lassen und E.'s Gewissen nicht damit belasten, das "scheinbare" Nebenthema "Salzburg" zulange durchgeführt zu haben.

Ich spreche über Salzburg wie über eine Geliebte mit Augen voller Glanz und Tränen. Der kostbare Stein bedarf einer einfachen Fassung; der edelste Wein wird im Schweigen getrunken. Wem in der Fremde die Heimat zum Erlebnis wird, dessen Heimweh ist kostbar. Es rührt an die unzerstörbare Hoffnung, das ewige Geheimnis. Ich wusste, dass E. in diesem Gespräch, in dem wir scheinbar von der Methode abgewichen waren, ganz bei mir war. Ich fühlte, dass unsere Worte nicht verloren gehen, dass ich die Worte, die in diesem Augenblick mein Glück waren, nicht festhalten muss. Das H e i m w e h, so wie ich es sehe, ist eine Kraft, die uns führt zu der Heimat, die wir h a b e n und zur Heimat, die wir s i n d. Die Begegnung s t i l l t unser Heimweh einen zeitlosen Augenblick lang und s c h a f f t immer neu die Heimat.

Dies ist das höchste Ziel, der innerste Sinn der Begegnung, dass ich dir, wer du auch bist, zur Heimat werde. Im andern Heimat zu finden und zugleich für den andern Heimat werden zu dürfen, ist das ergreifende und kostbare Geschenk der Begegnung. Heimat in diesem Sinn ist mehr als nur ein soziologischer Begriff. Sie ist nichts anderes als das Ziel unserer Sehnsucht. (1)

(1) "Aber die Sehnsucht nach dem Kind machte ihr die Heimat zur Fremde". zit.in: NIZAMI, Leila und Madschnun, (Mannesse, Huber) Zürich 1963, S.261.

Dem Begegnenden kann die Heimat zur "Fremde" aber auch die Fremde zur "Heimat" werden.

9. DIE EINMALIGKEIT DER BEGEGNUNG.

Das Reizvolle der Begegnung ist ihre Jugendlichkeit. Es ist zwar wahr, wenn wir sagen, Begegnung sei immer schon alt und keiner könne sie in einer Weise beschreiben, wie sie nicht schon von vielen anderen beschrieben oder zumindest gedacht worden ist. Es ist aber ebenso wahr, zu sagen, dass Begegnung auch und gerade dann, wenn sie "alt" ist d.h. längst bekannt und an vielen Orten erlebt worden ist, jung ist. Der Kontext, das "Hier und Jetzt" der Begegnung und vor allem wir selber sind neu. So wird das ewig Alte zum ewig Jungen. Das "Berührtwerden" durch die Begegnung kann immer wieder erlebt werden und dennoch erleben wir jedes Mal die Begegnung neu und unwiederbringlich. Denn die Begegnung lebt vom Glanz des Ewigen. Alle Begegnung ist nur die Brechung eines Lichts, das immer da ist, auch wenn unsere Augen es nicht sehen.

"Denke nicht
der Mond ginge auf, wenn die Wolken
verschwunden sind.
Die ganze Zeit über stand er am Himmel
in vollkommener Klarheit". (1)

Welcher Mensch hat noch nie in freudigem Staunen den Mond am Abendhimmel betrachtet? Ich habe zusammen mit G. einmal in Salzburg Gäste zum Abendessen eingeladen, die nicht erschienen waren. Es tat uns leid, das sorgfältig bereitete Mahl allein feiern zu müssen und wir beschlossen, nach dem Essen einen nächtlichen Spaziergang zu machen, etwas, was wir auch sonst zu tun pflegten, wenn wir Gäste ein Stück weit nach Hause begleiteten. Wir waren kaum im Freien, als wir - verzaubert von der Schönheit des Mondes - stehen blieben. Wir sagten nichts und nach einiger Zeit begann G. ein Lied zu singen mit leiser aber sicherer Stimme, einer Stimme, die man nur im Augenblick hat, in dem man völlig zu fragen

vergisst, ob man singen solle, noch ob und wie es beim andern ankomme... Ich stimmte in G.'s Lied ein, wie wenn ich auf nichts anderes gewartet hätte, obwohl ich das Lied nicht gekannt hatte. Es war, als ob nicht wir sangen, sondern es sang in uns. Eine solche Begegnung mit dem "Mond", wenn wir das so nennen wollen, hatte ich schon öfter erlebt. Ich entsinne mich dessen genau - und doch war es für mich in dieser Stunde ein völlig neues Erlebnis.

Begegnung, so haben wir gesagt, ist stets alt und jung; Begegnung als ein Sich-Einlassen in etwas, das lange vor mir und in diesem Augenblick ist, verlangt ein Mit-Schwingen, ein Sich-Tragen-Lassen, ein Sich-Mitreissen-Lassen. Begegnung ist ein E i n s t i m m e n in die Melodie des Seins. Der Mond ist immer da und leuchtet in seiner Schönheit. Ja nicht nur der Mond, sondern alle Dinge sind da, nur wir sind selten da, sie zu sehen.

"Denn Euch, die Ihr das Antlitz abwendet, entgeht das Herrlichste auf Erden".(THOMPSON)

Matthias CLAUDIUS sagt das in den hier zutreffenden Versen der dritten Strophe seines Abendliedes:

"Seht ihr den Mond dort stehen?
Er ist nur halb zu sehen,
Und ist doch rund und schön!
So sind wohl manche Sachen,
Die wir getrosst belachen,
Weil unsere Augen sie nicht sehen".(1)

Es gibt im Leben Augenblicke, in denen der Mensch singen m u s s; hier und jetzt, am hellichten Tag, mitten auf der Strasse bemerkst du, dass du singst. Eine Melodie ist plötzlich da, halb singst du sie, halb hörst du sie, sie begleitet dich und leitet dich, alles in einem. Diese Melodie bist du. Du schaffst sie und bist zugleich von ihr geschaffen. Solche Augenblicke wirklichen Lebens, in dem Vergangenen und Zukunft zur Ringfassung des edlen Steines werden, der Gegenwart heisst, sind kostbar. Denn in ihnen verbindet sich das Selbst sozusagen mit seinen Quellen.

(1) CLAUDIUS,M., Eine Auswahl aus seinen Werken, Bonn(bibliotheca christiana) 1967,S.40 f.

Und es wird in der Masse als ich und der andere- aus den Quellen schöpfend - leben, erkennbar und mitteilbar. So kann Begegnung entstehen, wenn wir uns von ihr berühren lassen. Wir müssen und können sie nicht suchen. Die Melodie ist ja immer schon das Lied eines andern und vielleicht Jahrtausende alt. Aber i c h singe dieses Lied j e t z t in dieser Situation und so ist es m e i n Lied. Mein Singen ist also ein Einstimmen in die gesungene oder gesprochene Melodie, welche ihrerseits wieder Begegnung schafft. Zur Verdeutlichung des Gemeinten bringe ich zwei Beispiele:

1) Es war an einem Samstagmorgen. Wir waren eben erwacht und ich sah in G.'s Antlitz. Sie merkte es nicht - so wie wenn sie träumte - obwohl sie wach war. Was ich sah, war der Anblick einer unbeschreiblichen Schönheit (vergleichbar mit einer noch nicht erblühten Rose), durchwärmt von einer stillen Heiterkeit. Ich hätte auf die Frage, wen ich sehe, sagen können: ich sehe G., aber ich hätte mindestens ebenso wahr sagen können: ich sehe das Antlitz eines Engels oder eines glücklichen Kindes. - Ihre Augen hatten einen Ausdruck, den ich nicht beschreiben kann. Ich halte es für unmöglich, dass jemand, der diese Augen gesehen hätte, imstande gewesen wäre, zu sagen, es sei dieser oder jener Ausdruck, das Spiegelbild dieser oder jener Gestimmtheit, dieser oder jener Absicht. Sie waren absichtslos, schwerelos, reine Selbstverständlichkeit.

Ich hätte G. nicht fragen sollen, woran sie gedacht und wovon sie geträumt hatte. Sicher, jetzt weiss ich etwas von ihr, - das, was sie gedacht hat - und ich kann es mit ihrem Antlitz in Verbindung bringen, ähnlich einer gestalttherapeutischen Übung, in der ich dem andern mitteile, was ich sehe und welche Phantasie ich damit in Verbindung bringe, - und schliesslich kann ich das alles mitteilen als Beispiel für das Thema, mit dem ich mich in dieser Arbeit beschäftige - aber ich habe das Gefühl, dass ich mit meinen Fragen auch G.'s Selbstverständlichkeit in Frage stellte und zerstörte;

zweitens, weil ich sicher bin, dass das Schauen allein mir den Reichtum ihrer Seele noch viel klarer und unmittelbarer hätte entdecken können, als es Worte vermögen. Jetzt komme ich zu dem Punkt, um dessentwillen ich dieses Beispiel erzähle. - G. erzählte mir ihre Gedanken: sie sei vor sieben Jahren mit mir morgens auf einer Wiese am Waldrand in Anif bei Salzburg gestanden und ich hätte sie auf einen grossen Tautropfen am Zweig eines jungen Tannenbaumes aufmerksam gemacht, der rot, grün, gelb und blau funkelte. An das habe sie jetzt gedacht. - Mich ergriff eine Freude, die sich kaum beschreiben lässt. Ich kann jetzt im Rückblick höchstens etwas von der formalen Struktur dieser Freude sagen, etwa, dass dabei die Relation des Erlebnisses von damals mit G.'s Gesichtsausdruck jetzt und das Verhältnis dieser Relation zu G.wie zu meinem Leben eine Rolle gespielt hat. Ich weiss, wie ungenügend diese Beschreibung ist, aber sie vermag vielleicht gerade darin zu zeigen, dass hier von einer den ganzen Menschen ergreifenden Erfahrung die Rede ist.

Als G. ihre Antwort ausgesprochen hatte, erlebte ich sieben Jahre meines Lebens noch einmal mit allem Glück und aller Not, aller Hoffnung und aller Verzweiflung. Es war ein Bewusstseinsvorgang der Art, in welcher gefühls- und gedankenmässige Zusammenhänge deutlich werden, u.z.plötzlich wie ein Blitz den dunklen Himmel erleuchtet. Ich wusste in diesem Moment, welche Bedeutung bestimmte Ereignisse und Handlungen aus der Zeit vor sieben Jahren für das Jetzt oder für mein ganzes Leben haben. Ich fühlte etwas von dem, was ein Mensch fühlen muss, wenn er ein paar wichtige Sekunden seines Lebens (welche sind nicht wichtig?) noch einmal erlebt, der mit dem Wissen, dass sie der Vergangenheit angehören, einer auch die Gegenwart betreffenden irreversiblen Vergangenheit. Ich fühlte, meine Hoffnungen sind-wie auf der Wiese die Tautropfen-alle zertreten und ich wusste, dieser enttäuscht und entmutigt gegen jede Hoffnung immer noch Hoffende bin ich. Und ich wusste, G. ist ein Stück Ich - wie ich ein Stück G. bin. Begegnung!

2) Ich berichte von einer Begegnung, die ich "ungewöhnlich" nennen würde, wenn das nicht pleonastisch wäre. Die Begegnung ist ja immer das Ungewöhnliche im ganz Gewöhnlichen.

Ich las die Erzählung "Die Dohle" von Hermann HESSE, die zu seinen Betrachtungen aus den Fünfziger Jahren gehört. Die autobiographische Erzählung schildert HESSE's Begegnung mit einer Dohle. Die Begegnung mit Tieren hat mich immer fasziniert, sodass ich den Text aufmerksam las. Das Besondere dabei war, dass mich nicht nur der Text "ansprach", sondern dass ich plötzlich merkte, dass durch den Text mich jemand ansprach, u.z. nicht etwa HESSE, den ich leider nicht persönlich kannte, sondern Dr.R., ein guter alter Freund von mir, ein pensionierter Richter. Dr.R. wurde mir dadurch zur Begegnung. Ich hörte seine Stimme so als ob er leibhaftig vor mir stünde und mir die Geschichte als seine Geschichte erzählte. Ich kannte das Melos seiner Stimme gut (ich hatte während meiner Studienzeit einmal in seinem Haus gewohnt), aber es war dennoch etwas Neues... Erst in diesem konkreten Augenblick der Begegnung wurde mir bewusst, dass ich seine Stimme so real erinnerte. Selbstverständlich hat dieses Erlebnis auch meine Beziehung zu HESSE vertieft. Und schliesslich auch meine Beziehung zu Dohlen und anderen Tieren. Das lag, wenn man so sagen kann, einfach schon in HESSE's Text. All dieses Vertiefen, diese Verwandlung lässt sich in der Erfahrung ausdrücken, die wir als Begegnende immer wieder machen: das plötzliche Gewahrwerden: d u b i s t e i n S t ü c k v o n m i r.

Die "Einmaligkeit" der Begegnung meint keine zeitliche Bestimmung. Das "Einmalige" liegt in dem jeweils neuen Einstimmen in die "Melodie des Seins", die immer schon da ist. Die Einmaligkeit ist darum eine qualitative Bestimmung. Das ist die Identität der Begegnung. Jede Begegnung ist absolut, aber das alles Mass überschreitende Einmalige wird wieder und wieder.

10. DIE EINFACHHEIT DER BEGEGNUNG:

Ein anderer Aspekt der Begegnung ist die S c h l i c h t h e i t , bzw. die E i n f a c h h e i t. Sie begleitet jeden Augenblick, jede Situation, jede Tat, die Begegnung begründen kann. Damit Begegnung geschieht, bedarf es keiner grossen Dinge:

Der Fremde, der sich zum weinenden Kind neigt, der es hebt, damit es die Türklinke greifen oder über eine Mauer sehen kann; die Hand der Liebenden, deren sanfte Berührung den Geliebten erbeben lässt; das Mädchen, das beim Nachbarn Wasser holt, nachdem eine Winde(1) sich um das Brunnenseil gerankt hat; der Einsame, der dem Tropfen eines zarten Frühlingregens lauscht....

Immer ist das Einfache das "Überwältigende, das Schlichte das Besondere der Begegnung. Das Erkennen des Besonderen im Einfachen setzt voraus, dass der mensch offen ist für jeden Augenblick. Wer offen ist für die Begegnung wird die oben genannten Augenblicke wahrnehmen. Der offenständige Mensch hat ein Gespür für das Einfache, in dem der Kosmos sich spiegelt. (2) Darum kann jede Zeit, jede Situation, jeder Mensch für ihn zur Begegnung werden.

Hermann HESSE beschreibt einen Augenblick aus seiner Kindheit und sagt von ihm:

"Dieser Morgenaugenblick war ausserhalb der Zeit, er rief zu nichts, er wies auf nichts Kommendes hin, er war sich selbst genug, und da er mich ganz mit in sich begriff, gab es für mich keinen Tag, keinen Gedanken an Aufstehen und Schule, an halb gemachte Aufgaben oder schlecht gelernte Vokabeln, an hastiges Frühstück im frisch gelüfteten Esszimmer drüben... Dieses Glück besand aus nichts als aus dem Zusammenklang der paar Dinge um mich her mit meinem eigenen sein, aus einem wunschlosen Wohlsein, das nach keiner "Änderung, keiner Steigerung verlangte.(3)

(1) "Um mein Brunnenseil
rankte eine Winde sich -
gib mir Wasser , Freund." (Haiku: Windenblüte) zit. in:
HERRIGEL, G., Der Blumenweg, München (Otto W. Barth) 1958, S. 61.

Was HESSE in diesem Beispiel zur Begegnung wurde, ist "das Echte, Urhafte und Mythische darin, der Zustand des stillachenden Eins-Seins mit der Welt, der absoluten Freiheit von Zeit, von Hoffnung und Furcht, der völligen Gegenwärtigkeit..." (1) In der Begegnung werden wir des Zusammenklings der Dinge um uns mit unserem eigenen Sein gewahr. Diese Art der Wahrnehmung setzt ein "stilles Gemüt" voraus. Das Bewusstsein vom "Einssein mit der Welt" ist anderer Natur als z.B. das Bewusstsein, dass ich nicht aufstehen muss, ins Büro gehen muss, weil Sonntag ist. In der Begegnung lebe ich dieses "Einssein mit der Welt" so, dass es sozusagen mich mit meinem Bewusstsein ergreift und dieses umgreift. Sagte ich das "Einssein" sei mir bewusst, wäre es falsch, und sagte ich es sei mir nicht bewusst, wäre es auch falsch. Ich lasse gewissermassen das "Einssein", das da ist, zu mir durch.

Ich sehe in der E i n f a c h h e i t der Begegnung einen ihrer wichtigsten Aspekte. Wer von der Einfachheit nichts weiss, hat von der Begegnung noch nichts verstanden.

Ich habe im Laufe der Zeit gelernt, vorsichtig zu sein, wenn jemand von Begegnungen mit "Völkern", "Kulturschöpfungen" (2)

(2) der Vorderseite:

"Du kleine Blume,

achtlos gehen die Menschen an dir vorüber.

Dennoch spiegelt der ganze Kosmos sich in dir." (WEINLICH, G.)

(3) der Vorderseite:

HESSE, H., Glück. Späte Prosa, Berlin (Suhrkamp) 1973 = Band 344 der Bibliothek Suhrkamp, S.54.

(1) Ebenda, S.52.

(2) Die Brockhaus Enzyklopädie, Bd.2, S.460 nennt u.a. die bildende Begegnung im Sinne des "Ergriffenseins durch Kulturgüter", wobei die Frage, wie diese bildende Begegnung zustandekomme, eine Aufgabe ist, die die Pädagogik noch zu lösen hat. Vgl. BOLLNOW und GUARDINI, Begegnung und Bildung.

mit "bedeutenden Menschen", i.e. anerkannten Grössen der Gesellschaft, spricht oder wenn sozial- oder kulturpolitische Einrichtungen "Haus der Begegnung" getauft werden. Die "Grösse" der Begegnung liegt in ihrer Unscheinbarkeit, ihrer Einfachheit. Damit wir den "Glanz der Einfachheit" überhaupt sehen, müssen wir selbst einfach sein.

In dieser Verknüpfung der Einfachheit des Begegnenden mit der Einfachheit des Begegneten verbirgt sich das Wesen der Begegnung. Diese Einfachheit ist eine Haltung, die besonders im Osten gepflegt wird. Der Sinngehalt der Einfachheit wird z.B. im J a p a n i s c h e n durch das Begriffspaar w a b i und s a b i eingefangen. W a b i ist "das unerwartete Erkennen der wahrhaftigen 'So-heit' völlig alltäglicher Dinge, insbesondere, wenn das Dunkel der Zukunft unserem Ehrgeiz für einen Augenblick Einhalt geboten hat." (1)

W a b i und s a b i gehören zu den vier Grundverfassungen (2), die der allgemeinen ZEN-Atmosphäre dort eignen, wo die "ziellosten Momente des Lebens" mit Hilfe von ZEN (= Meditation) wahrgenommen werden. "Ist die Stimmung des Augenblicks eine solche der Einsamkeit und der Ruhe, so wird sie s a b i genannt. Fühlt der Künstler sich niedergedrückt oder traurig, bekommt er in dieser besonderen gefühlsmässigen Leere für einen Augenblick etwas vor Augen, das in einer kaum glaubhaften 'So-heit' ziemlich gewöhnlich und anspruchslos ist, so heisst die Stimmung w a b i." (3)

(1) WATTS, A., Zen-Buddhismus, Tradition und lebendige Gegenwart, Hamburg (Rowohlt), 1961, S. 228.

(2) Die vier Grundverfassungen des ZEN sind: wabi, sabi, aware und yugen. "Aware" bedeutet eine dem Heimweh ähnliche Traurigkeit, die mit dem Herbst und dem Dahinschwinden der Welt im Zusammenhang steht. "Yugen" ist das Erblicken in einem plötzlichen Aufnehmen von etwas Geheimnisvollen und Fremden, das etwas Unbekanntes, niemals Entdeckbares andeutet.

(3) Ebenda, S. 223.

Was wir in der Stimmung des w a b i erkennen, ist gewöhnlich sehr schlicht und anspruchslos. W a b i ist eine Freude an der Einsamkeit, die uns das Einfach-Schlichte, das Sich-selbst-Genugsein (1) der Dinge nahebringt, und uns einen Blick in das Wesen des Seins tun lässt. SUZUKI deutet w a b i unter Bezugnahme auf das "Japanische Wörterbuch für Kulturbegriffe" als "Armut" oder "der feinen Gesellschaft fremd sein" und als "unabhängig sein von den Dingen der Welt, Reichtum, Macht und Ansehen und doch im Innersten die Gegenwart eines Etwas empfinden, das hoch über Zeit und Rang den Wert des Unbedingten besitzt." (2) Diese Beschreibung trifft auch auf den demütigen und begegnenden Menschen zu.

In diesem Sinne bedeutet "Armut" einen klaren Blick haben für das Wesentliche; besitzen und doch nicht besitzen; "haben als hätten wir nicht" (PAULUS) Der Sinn für das Einfache im alltäglichen Leben erwächst aus der Kraft, die aus der Begegnung kommt, bzw. aus der Sehnsucht, die zur Begegnung führt. Die schlichte Einfachheit in der Bedeutung von w a b i, von der hier die Rede ist, bleibt dem natürlichen Lebenszustand nahe. W a b i bedeutet auch R e i n h e i t nicht nur für den Raum, wo w a b i gelebt wird, - wie z.B. im Teeraum - sondern vor allem "Reinheit der Herzen". Der Teekult, der in Japan besonders gepflegt wird, ist eng mit w a b i verbunden. Teetrinken ist eine Geste der Begegnung zwischen Menschen, die "reinen Herzens" sind. Daher müssen Herr und Gäste unbedingt aufrichtig gegeneinander sein. "In dem Augenblick aller-

(1) Vgl. dazu HESSE: "Dieser Morgen-Augenblick...er war sich selbst genug..."

(2) SUZUKI, D.T., Zen und die Kultur Japans, Hamburg (Rowohlt) 1958, S.14.

W a b i und das fast synonyme s a b i bezeichnen die Stimmung, den Bewusstseinszustand und die ganze Haltung des begegnenden Menschen. Dies ist einer der Gründe für meine Annahme, dass die europäische Begegnungsphilosophie von der japanischen Kultur eine wertvolle Bereicherung und Vertiefung erhalten kann.

Eine systematische Begegnungsphilosophie werden wir auch in Ostasien kaum finden. Wohl aber gibt es Ansätze in der zen-buddhistischen Literatur.

dings, wo hier nur eine Spur von Unwahrhaftigkeit sich einschleicht, ist das Ganze zerstört und verloren. Der unschätzbare Inhalt muss auf die echtste Weise vorhanden sein, als wäre er gar nicht vorhanden. Er muss fast wie zufällig entdeckt werden. Im Anfang darf man gar nicht auf den Gedanken kommen, hier sei etwas Aussergewöhnliches, dann spricht ein gewöhnliches Etwas uns an, man tritt näher, man versucht zu prüfen, und siehe da: eine Mine reinen Goldes schimmert aus dem Unerwarteten hervor. Das Gold aber bleibt immer das Gleiche, ob es entdeckt wird oder nicht. Es behält seine Wirklichkeit d.h. seine Wahrhaftigkeit gegen sich selber, jenseits von allem zufall... Keine weltliche Vorschrift von Rang, Rücksicht und Sitte darf hier gelten... Wo man auf Zeremoniell und Brauch und dergleichen Dinge Wert legt, da schleichen sich weltliche Rücksichten mancher Art ein, und Herr und Gäste sind leicht geneigt, einander zu bemängeln."

(1)

Das B e s o n d e r e im E i n f a c h e n zu erkennen, setzt ein "s t i l l e s Gemüt" voraus. Nur der Mensch mit einem stillen Gemüt ist in der Lage alle Schickung gelassen hinzunehmen. Wie wird das Besondere im Einfachen erkannt? Wir können es mit einiger Vorsicht z.B. als "künstlerisches Empfinden" umschreiben. Ich kann z.B. in einer Wohnung einen alten Holztisch mit einem groben Rohleinen decken, einen unglasierten Tonkrug mit ein paar Wiesenblumen daraufstellen und mich daran freuen. Das Verständnis für das Schöne im Einfachen ist gerade nicht eine Folge des häufigen Konfrontiertwerdens mit Wohnungs-Ideen, Kunstgegenständen usw. sondern die Folge einer Ahnung des Menschen vom transzendenten Sein, auf das hin er angelegt ist. Es ist die Fähigkeit eines Erkennens, sich in den Dingen dieser Welt(Erde, Stoff, Farbe, Klang) mit dem Sein verbunden zu fühlen. Durch diese Verbundenheit mit dem Sein hat der Mensch ein Empfinden für Werte und für die Dimension des Menschlichen. Einfach bedeutet nicht "nur gewöhnlich", sondern "menschlich" (WATTS).

(1) Eberda, S.72 und 73 f.

In diesem Wertempfinden (1) liegt auch der Sinn für das rechte Mass. Wer sich etwas zu schätzen weiss, braucht nicht die Fülle, d.h., der den Dingen zugrundeliegende Sinn kann nicht vervielfältigt werden. Wer nicht in einer einzigen Blume die Herrlichkeit des Frühlings sieht, dem kann der Sinn des Seins, der in der Blume liegt, auch nicht durch eine Fülle von Blumen aufgehen.

Wie schon gesagt, ist die "Einfachheit" eine menschliche Qualität. Es entspricht dem ZEN wie der Begegnungsphilosophie wenn ich sage: der einfache Mensch ist ein m e n s c h l i - c h e r Mensch, nicht ein gewöhnlicher Mensch. Nebenbei gesagt: dieser Sprachgebrauch lässt eine bestimmte Auffassung vom Menschen erkennen, die in einem entschiedenen Gegensatz zu der Auffassung jener Menschen steht, die von einem "All-zu-Menschlichen", "eben nur Menschlichen" sprechen.(2)

Ich möchte die E i n f a c h h e i t des Menschen, die zugleich seine Grösse ausmacht, mit dem folgenden Bild beschreiben:

Der Einfache gleicht einem Glaswürfel, äusserst unscheinbar, aber w e i l er so einfach ist, bringt er die Welt und das ganze Spektrum der Farben zum Leuchten. In der "Leere", der Durchlässigkeit des Würfels liegt seine unvergleichliche Schönheit. Das will sagen: in dem Mass als wir e i n f a c h , l e e r , r e i n , e c h t und d u r c h l ä s s i g sind, sind wir wirklich mit der Welt, dem Sein und dem Andern (dem Du) verbunden. Nihil habentes sumus (= indem wir nichts haben, sind wir). Wir brauchen nur durchlässig zu sein - nicht zu glänzen - um ein Mensch zu sein. Diese Einsicht gibt uns einen Schlüssel zu einem tieferen Verständnis - vorausgesetzt freilich, dass wir einmal auf unser "Glänzen" (Ansehen, Position, Diplome, Leistungen, Herkunft, Bildung, "gesicherte Erkenntnisse", usw.) verzichten.

(1) "Wabi und Sabi kann man..als eine ästhetische Wertschätzung der Armut definieren... Ein Leben in wabi bedeutet "unaussprechlich stille Freude, tief unter lauter Armut versteckt." SUZUKI, S.73 ff.

(2) Vgl. auch die umgangssprachliche Redewendung: "es menscht halt".

Diese E i n f a c h e i t, die Einsamkeit des Sich-los-Lassens, das Zulassen dessen, was sich wie "von selbst" - ohne unser Zutun in wunderbarer Spontaneität ereignet, gehört zu den unerlässlichen Voraussetzungen für das Gelingen eines psychotherapeutischen Gesprächs.

Das hier von der Einfachheit des begegnenden Menschen Gesagte wird unser Verständnis der Begriffe "empathy" (Einfühlung) und "Echtheit" in der Gesprächspsychotherapie von ROGERS und GENDLIN klären helfen.

11. Z U R U N S A G B A R K E I T D E R B E G E G N U N G .

Es gibt Begegnungen, die gemessen an unseren Vorstellungen von einer problemlosen, glatten, sozialen Interaktion als missglückte Kontakte erscheinen. Dass aber ein "missglückter Kontakt" oder eine "asymmetrische Interaktion" noch keine missglückte Begegnung zu sein braucht, zeige das folgende Beispiel:

Nach einem Besuch bei B. und H. sagte B. beim Abschied zu mir: "Erich ich möchte mich entschuldigen, dass ich am Anfang so oberflächlich geredet habe." Ich versuchte mir vorzustellen, was sie damit meinen könnte. Es fiel mir aber nichts ein, sodass ich fragen musste, was sie mit dem "oberflächlich" meine. Nun brachte meine Frage durchaus keine Klärung. Im Gegenteil, was sie sagte, klang so verschwommen, dass das Rätsel nur noch grösser wurde. Jedenfalls konnte B. sich plötzlich nicht mehr ausdrücken und stolperte über ihre Worte; ich merkte aber, dass das Aussprechen und mein anteilnehmendes Zuhören sie irgendwie erleichterten. Was sie damals genau gemeint hat, weiss ich bis heute nicht. Aber ich bin überzeugt, dass das sozusagen hinter dem Faktum stehende Menschliche gegenüber dem Faktischen unvergleichlich wichtiger war. Die Ahnung dieses verhüllten Wichtigen beglückte mich. (1) Auch ich drückte meine Antwort ziemlich unbeholfen aus und sagte zu B.: "Wir hatten ein Gespräch und ich lerne z.B. aus jedem Gespräch etwas. Und so gesehen, kann man von einem Gespräch eigentlich gar nicht sagen, es sei schlecht gewesen."

Diagnostiker können unser Gespräch analysieren, wenn sie wollen. Was ich erlebte, war das:

(1) Im Sinne BUBERs nahm ich nicht nur wahr, dass B. "etwas" sagte, sondern auch, dass sie m i r etwas in mein Leben hinein sagte.

B. wollte mir etwas sagen, das sie nicht sagen konnte und wurde mir eben damit zur Begegnung. Ich werde B. nicht mehr fragen, was sie damals gemeint habe. Sie hat mir in einem wichtigen Augenblick, wie dem eines Abschieds, gerade durch ihr Sich-nicht-ausdrücken-Können etwas Unaussprechliches gesagt, das mich verwandelt und beglückt. B. hat mir im Ungesagten das Unsagbare gesagt. (1)

Meine Seele erschauert:
Unbekanntes Wort,
wie klingst du rein!

(1) "Im Ungesagten
das Unsagbare
sagen."

TOYOTAMA, Tsuno, in: HAUSMANN, M. (hg.), Gelöstes Haar,
Japanische Gedichte, Zürich(Arche) 1974, S.26.

12. W O R T U N D B E G E G N U N G .

Das "Wort" ist ein Grundbegriff des Begegnungsdenkens. Es trägt die Struktur des Menschen. Das gesprochene "Wort" ist fähig, die Klangfülle des Menschlichen aufzunehmen und Gestalt werden zu lassen.

Mit dem "Wort" kann der Mensch die Wirklichkeit "hereinholen", die Welt zu seiner Welt machen und sie beherrschen.

Im "Wort" gibt der Mensch dem noch Unbekannten einen Namen.

Die im Zusammenhang mit der "Begegnung" bedeutsamste Funktion des Wortes ist: es kann auch (in der Einheit mit dem Schweigen) das Immanent-Transzendente ausdrücken, das Nicht-zubenennende Gestalt werden lassen. Das Transzendente in uns, das "grösser" ist als wir, kann uns als Menschen nie ganz deutlich sein oder logisch bewiesen werden. Eine exakte Definition des Unsagbaren, würde den Beweis dafür liefern, dass es das "Immanent-Transzendente" gar nicht gibt.

13. DAS WORT UND DIE ENTSCHEIDUNG.

Das Wort lebt von der personalen Entscheidung."Wohl ist der Mensch schon durch das Wort Mensch (über das Tiersein hinausgehoben, Verf.), aber Subjekt wird er erst dadurch, dass er sich mit dem Wort entscheidet...so entsteht die Person. Der Mensch wird durch die Entscheidung wie ein eben Geschaffener, seine ganze Geschichte, seine Genese, ist aufgesogen in der Entscheidung: die Entscheidung steht da...(sie) redet selber, sie spricht sich selber, Wort und Sache sind eines. Einen Augenblick lang wenigstens sind Subjekt und Objekt, Wort und Ding, Ich und Du ohne Diskrepanz, einen Augenblick lang - es ist der Augenblick der Ewigkeit - wird die paradiesische Einheit erreicht." (1)

Die in dieser Entscheidung gelebte Einheit ist "Begegnung". Welche Bedeutung die Entscheidung für den Menschen hat, zeigt sich, wenn ein Mensch sich nicht entscheidet. "Oft...sucht sucht er, ohne dass er es selber merkt, durch Krankheit, Schmerz, seiner Person gewiss zu werden. Manche Krankheiten haben ihre Ursache in dieser Verlorenheit des Ich, im Mangel an Entscheidung."(2) Durch das Wort der Entscheidung, durch das der Mensch ganz "da ist", schafft der Mensch eine Zeit, die der Zeit der Uhr entgegengesetzt ist. Der Mensch, der sich immer entscheiden könnte, würde in einer ewigen Gegenwart leben. Das Wort der Entscheidung ist ein Akt der Freiheit; darum wird dieses Wort nicht krampfhaft gesprochen, spontan, aber nicht hastig, überströmend und mit ganzer Seele. Vom Wort gilt das, was BUBER vom Du-Sprechen sagt: es kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.

Das Wort gewinnt seine Bedeutung aus seinem Zusammenhang mit den "geistigen Realitäten" (F.EBNER) der Liebe, der Hoffnung, des Vertrauens... In diesem Sinnbereich ist "Wort" die Antwort auf die Ursituation des Menschen, die sich in Sätzen ausdrücken liesse wie:

(1) PICARD, M., Der Mensch und das Wort, Erlenbach - Zürich und Stuttgart (Eugen Rentsch) 1955, S.81 f .

(2) Ebenda.

Ich und Du sind Menschen. Wir sind verletzlich und wir verletzen einander, ohne es zu wollen. Wir sind unterwegs: unsere Sehnsucht zeigt uns einen Weg zum Glück, das wir nur erreichen, wenn wir den Weg gemeinsam gehen als Mensch und Mitmensch, Mann und Frau, Volk und Nachbarvolk. Woher kommen wir? Was dürfen wir hoffen?(KANT) Wenn wir auf diese Fragen auch keine exakten Antworten geben können, so ahnen wir dennoch, dass es den Weg gibt der unsere Hoffnung ist, eine Hoffnung, die uns den Sinn des Lebens zeigt.(1)

In dieser Situation wird das Wort des Menschen Antwort und Frage zugleich.

Es sagt:"Ich bin wie du unterwegs."

Und es fragt: "Gehst du ein Stück des Weges mit mir?"

Es gibt auch Parallelsituationen zweier Menschen, die auf dem Weg sind und kein Stück zusammen gehen - und doch ist die Begegnung dieser Menschen eine "Berührung des Lebens", völlig zeitlos; sie muss nicht fortgesetzt werden, denn sie hat ihren ewigen Wert in sich. Schon das Wissen darüber, dass der andere auch den Weg geht, macht uns glücklich. Dieses "Wort" in tausend Abwandlungen und Sprachen gesagt - ist eng verbunden mit dem "Schweigen" des Menschen. Wer immer das so verstandene Wort sagt, hat alles gesagt, was er sagen kann. Er kann es schweigend, nicht redend, bestätigen. Ich möchte das Wort als Antwort und Frage in der Ursituation des Menschen hier einmal so stehen lassen und füge nur noch hinzu, dass überall dort, wo dieses "Wort" gesagt und gehört wird, sich "Begegnung" ereignet

(1) Vgl. die "unzerstörbare Hoffnung", in :PIEPER,J., "Über die Hoffnung, München (Kösel) 1961 .

14. Z U R F R E I H E I T D E R E N T S C H E I D U N G .

Die "Entscheidung" (1) muss in Freiheit geschehen. Wir können zwei grundsätzlich verschiedene Arten der Freiheit unterscheiden:

Einer tut, was er will.

Einer will, was er soll.

Der gesunde, ungeteilte, begegnende Mensch leidet nicht an der Schwierigkeit, in die wir oft kommen, da wir das Wollen mit dem Sollen nicht in Einklang bringen können.

Der Ungeteilte - wir können auch sagen, "der in Hara(2) Stehende" - tut, was er will und soll. Er kann gar nichts anderes wollen als das, was er tut und tun soll; und damit überspringt er sozusagen die oben genannte Unterscheidung. Das Entscheidende daran ist die Einheitlichkeit. Der Ungeteilte will nicht alles gleichzeitig, sondern nur das Eine, das in der konkreten Situation Notwendige und vor allem will er, wenn man das so sagen kann, nicht mit dem Kopf etwas anderes als mit der Hand. Indem meine Hand genau das auch ausdrückt, was ich mit dem Schweigen meine u.s.w., lebe ich diese Einheit des Tuns. Die Konsequenz, die sich für den andern ergibt, dem mein Tun gilt, ist meine T r a n s p a - r e n z. Durch sie kann der andere mein Tun als unzweifelhaft und echt aufnehmen. Ein einfaches, aber gutes Beispiel ist das Handgeben. Ich kann jemandem die Hand geben und gleich wieder zurücknehmen (z.B. aus Angst vor Bindung), ich kann meine Hand in die des andern legen, dass er sie fühlt wie einen kalten, toten Fisch, mit dem er nichts anzufangen weiss ... Ich kann aber auch die Hand des andern drücken, weil ich den andern wirklich grüssen will. Und mein Händedruck besagt dann unmissverständlich: "Ich grüsse d i c h." Wer so begrüsst wird, spürt das Sein des andern. Er spürt, dass der andere mit "Leib und Seele" da ist, und zwar bis in die Spitze des kleinen Fingers.

(1) "Entscheidung" siehe Anhang.

(2) "Hara" siehe Anhang.

Das, was wir wollen, scheint problemlos zu sein. Es ist das "unserem Wesen" Entsprechende. Nicht so eindeutig ist für uns das, was wir sollen. Wenn wir tun, was wir in der Tiefe unseres Wesens wollen, dann tun wir zugleich, was wir sollen. Indem wir eine Brücke zum Du suchen und uns dem andern zuwenden, tun wir genau das, was wir sollen. Unser Tun zeigt immer schon - ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht - die Struktur des Menschlichen, die Hinwendung zum Du. BOLLNOW spricht von der Entscheidung in der Begegnung in dem Sinn, dass er den Aspekt der Ausschliesslichkeit ins Auge fasst: "In der Fülle des Erlebens weitet sich und wächst das Leben. Die Forderung nach der Tiefe des Erlebens zieht also dem Vielseitigkeitsideal nur eine relative Grenze, die durch die begrenzte Erlebnissfähigkeit des Menschen gegeben ist. Der Begriff der Begegnung dagegen greift viel tiefer. Er schliesst grundsätzlich die Vielseitigkeit aus. Er fordert die Entscheidung für das eine und schliesst damit notwendig das andere aus. Der Begegnung eignet der Geist dieser Ausschliesslichkeit." (1)

Diese Formulierung ist problematisch. Der Begegnende muss sich nach BOLLNOW für jemanden oder etwas entscheiden, indem er damit gleichzeitig alle andern Möglichkeiten existentieller Erfahrung ausschliesst. Ich sehe die Entscheidung in der Begegnung in einem andern Licht. Die radikale Hinwendung zum Du, das mit ganzer Seele Da - Sein für den andern ist, ist ein so spontanes Tun, dass ich gar nicht Zeit habe, mir zu überlegen, was ich alles in meinem Tun zugleich ausschliesse.

Ein Bekannter erzählte mir, er sei viele Jahre mit einer Freundin verlobt gewesen, die sich dann von ihm getrennt habe, weil er sich nicht für ihn entscheiden konnte: "Wenn man eine Freundin hat, weiss man ja trotz der Vorzüge, die sie hat, nie, ob es nicht noch andere gibt, die meinen Vorstellungen noch genauer entsprechen. Man muss immer abwägen, welche Eigenschaften die eine hat und welche die anderen haben und welche aber davon die wichtigsten sind, bzw. welche Kom-

(1) BOLLNOW, Fr.O., in: GERNER, B., Begegnung, Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1969, S.129 f.

bination die beste ist. Und damit kommt man nie an ein Ende". Damit hat er eigentlich recht. Denn wenn ich in der Begegnung solche logisch diskursiven Überlegungen anstelle und alles Für und Wider abwäge, versäume ich das Wichtigste, nämlich - mich von der Begegnung ergreifen zu lassen, sie selbst zu leben. Eine in diesem Sinn getroffene Entscheidung gehört zur Kategorie der Berechnung und ist keine "existentielle Kategorie" (1). Im Gegensatz zu BOLLNOW sehe ich die Entscheidung nicht als ein Sich-für-den-andern-Entscheiden unter Ausschluss anderer Möglichkeiten, sondern als ein Sich-Einlassen mit dem Begegnenden, das sich spontan ereignet, indem ich mit meinem Bewusstsein nicht auf irgendeine bestimmte Vorstellung fixiert bin.

In diesem Sinne ist Begegnung bereits Entscheidung für das Du, d.h. wenn ich Begegnung erlebe, ist die Entscheidung längst getroffen. Wenn Begegnung nicht planbar ist, was BOLLNOW in einem persönlichen Gespräch ausdrücklich bejaht hat, kann ich mich in diesem Sinn auch nicht gegen andere Möglichkeiten entscheiden. Wenn BOLLNOW aber sagt, dass der Begegnende in der Entscheidung für das eine damit notwendig das andere ausschliesst, dann widerspricht dies dem Axiom von der Nichtplanbarkeit der Begegnung. Das ganze ist eine Frage des Bewusstseins. Die Entscheidung des Begegnenden ist im Grunde genommen ein Akt, der unser Bewusstsein umgreift und übersteigt. Entscheidung in diesem Sinn meint in erster Linie Aufhebung der Scheidung zwischen "Gefühl und Intellekt" zwischen "Ich und Du". (2) Darum halte ich es entgegen meiner Auffassung von 1975 (3) für besser, das Wort "Entscheidung" durch "Hingabe", "Offenheit" o.ä. zu ersetzen.

(1) "Die Begegnung ist eine existentielle Kategorie" siehe BOLLNOW in GERNER, ebenda, S.129.

(2) Vgl. "Die Kraft der Begegnung".

(3) Vgl. meine Lizentiatsarbeit über "Begegnung und Gesprächspsychotherapie" 1.Teil, Universität Zürich 1976.

15. B E G E G N U N G I M S C H W E I G E N.

"Wort" und "Schweigen" gehören zusammen, so sehr, dass wir sagen können, sie seien zwei Seiten e i n e r Wirklichkeit. (1) In der Gegenüberstellung von Wort und Schweigen wird vielfach eine Über- und Unterordnung getroffen und gesagt, das Wort habe die Suprematie über das Schweigen. Auch wenn das in vieler Hinsicht zutrifft, verliert diese "Rangordnung" zunehmend an Bedeutung. Wenn wir die volle Wirklichkeit des Schweigens ins Auge fassen, sehen wir, dass Schweigen mehr ist als ein Zustand, in dem nichts gesprochen wird. Wie der Mensch u.U. reden kann, ohne etwas zuzusagen, so kann er auch stumm sein, ohne zu schweigen.

Wenn zwei Menschen zusammenkommen, sehen sie einander zunächst einmal an. Schon in diesem Blick verwirklicht er sein Menschsein, wenn er sich dem andern öffnet und ihn sozusagen zu sich hereinnimmt bzw. in das Sein des andern eintritt. Die "Berührung", die dabei geschieht, tritt auf eine zweifache Weise in Erscheinung, nämlich als "Wort" und als "Schweigen". "... das Wort ist eine Berührung" (P.CLAUDEL). Auch "Schweigen" ist "Berührung". Beides in einem führt zur "Begegnung". Nur Menschen, mit denen wir auch schweigen können, können wir begegnen.(2)

(1) Dieses Denkmodell des Wortes in seinem Verhältnis zum Schweigen bietet auch einen Ansatzpunkt zum dialektischen "Aufheben" des Gegensatzes zwischen Tun und Dasein, zwischen actio und contemplatio. "Aufheben" verstehe ich hier im HEGELschen Sinn als Aufdecken einer die Gegensätze überwindenden Einheit.

(2) Von daher ist G.STAMMLERS Ausspruch bedenkenswert: "Mit wem man nicht schweigen kann, soll man auch nicht reden".

Wenn ich das Wort eines andern ganz in mich aufnehme, höre ich auch sein Schweigen.(1) Ich spüre, dass das Wort aus dem Schweigen des andern strömt, sodass er auch nach dem Aussprechen des Wortes nicht etwa stumm ist, sondern eben schweigt; dadurch wird es mir möglich, mit ihm mitzugehen(2), sodass meine Antwort schon damit beginnt, dass ich das Schweigen des andern mitschweige, ehe ich selbst etwas sage.(3) Eben davon lebt ein Gespräch, welches zur Begegnung wird, dass das Wort nicht in dem Augenblick, in dem es gesagt wird, untergeht, sondern schweigend dableibt. Das Wort wird vom Schweigen getragen. Es ist wie ein Schiff, das auf dem Meer des Schweigens schwimmt. Wer das Schweigen des andern nicht hören kann, es b r i c h t, kann auch dessen Wort nicht aufnehmen.

" Qui nescit tacere, nescit et loqui" (SENECA)(4)

Ein wesentliches Kennzeichen des Schweigens ist sein Z w e c k - l o s i g k e i t. Ich kann in diesem Sinne nicht schweigen, um damit einen Zweck zu erreichen, jemandem etwas zu verheimlichen, jemanden zu verwirren, jemanden zu verletzen, ihn

(1) Ausgezeichnete Beispiele für das "beredte Schweigen" bieten uns die japanischen Künste: Im Tuschbild in der Kalligraphie und im Blumenstellen sind die leeren Stellen positive, bedeutsame und unerlässliche Ausdrucksmittel. Die Haikudichtung drückt ein Erlebnis, eine Begegnung mit so wenigen Worten als möglich aus. Und beim Nô-Spiel sind gerade diejenigen Stellen ausschlaggebend und bedeutungsvoll, bei denen überhaupt nicht gesprochen wird, sondern der Schauspieler durch sparsamste Gestik und Mimik alles wortlos von innen her ausdrücken muss. "In der Weiträumigkeit der Leere, verdichtet sich alles, hebt sich ab, wird es herausgestellt, um sich gleichsam in dieser Unbegrenztheit, in der Gestaltungskraft des schöpferischen Ursprungs zu spiegeln." in: HERRIGEL, G., Der Blumenweg, München (Barth) 1958, S. 52.

(2) Vgl. "Wort und Begegnung".

(3) Vgl. das "Schweigend-beim-andern-Sein" der Psychotherapie.

(4) SENECA, De mor. 132. Vgl. dazu auch GELLIUS, 1.15.15: "Οὐ λέγειν τὸν ἑσσι δεινός, ἀλλὰ σιγᾶν ἀδύνατος".
(Wer nicht zu schweigen versteht, versteht auch nicht zu reden.)

zum Schweigen oder zum Reden zu bringen (1), mich interessant zu machen o.ä. Nur im absichtslosen Schweigen lasse ich den andern frei und bleibe ich echt.

Das Schweigen gehört zu den Phänomenen, die ohne Nutzen sind. Es passt nicht in unsere Leistungsgesellschaft mit ihrem merkantilen Charakter; es ist einfach da(2). Es scheint keinen anderen Zweck zu haben und man kann es nicht ausbeuten. Wir sind versucht zu sagen, mit dem Schweigen könne man nichts anfangen, wie dies häufig von Teilnehmern in Encounter-Gruppen geäußert wird. Weil wir es verlernt haben zu schweigen, finden wir es unproduktiv, störend und sogar angsterzeugend. Dieses Nicht-schweigen-Können macht den Menschen krank. Er braucht das Schweigen zu seiner psychischen Gesundheit. Viele Zeitgenossen versuchen das Schweigen mit ohrenbetäubender Musik, ununterbrochenem Reden usw. auszulöschen. Dies ist aber nur die andere Seite des Suchens nach Stille und Meditation.(3)

Es geht viel Helfendes und Heilendes vom Schweigen aus. Es stärkt das "Unberührbare" im Menschen und macht ihn wieder ganz, indem es ihn aus der Welt des zersplitternden Nutzens in die Welt des Heil-Seins zurücknimmt. Wenn wir die Einheit von Wort und Schweigen verlieren, verlieren wir uns selbst, unser Menschsein. Es gibt Situationen, in denen ich mein Menschsein nur im Schweigen verwirklichen kann. Zum Beispiel wenn ich ins Krankenhaus gehe und mit einem Patienten spre-

(1) Vgl. das sog."Silencing" in der Psychotherapie.

(2) Es ist eine "Stille ohne Grund".Es ist nicht eine Stille, weil kein Auto fährt, weil die Strasse weit weg ist oder weil heute Sonntag ist(das wäre eine logisch demonstrierte Stille). Stille ohne Grund! Wenn man "weil" sagt, stellt man sie schon einem Gegenteil gegenüber; das wäre ein Definieren, Begrenzen, Trennen und nicht ein ganzheitliches Erleben.

(3) Eine ausgezeichnete Einübung in die Stille ist das Zazen (座禅 = Meditation im Sitzen)

che, der mir mitteilt, er habe vom Arzt erfahren, dass sein Krebsgeschwür nicht mehr aufzuhalten sei. Der Kranke beginnt zu weinen und ich sitze an seinem Bett, bin ratlos und frage mich, was tun? Was soll ich in einer solchen Situation antworten?

Als R o l l e n t r ä g e r (Freund, Bekannter, Seelsorger, Arzt, Psychotherapeut, Krankenschwester, -pfleger usw.) könnte ich von meiner Funktion her etwas sagen, weil ich annehme, dass der Kranke das von mir erwarte. Ich werde daher vielleicht sagen:

" Aber nein!" (was so viel hiesse wie: das darf doch nicht sein; denn wäre es wahr, wäre ich jetzt in einer peinlichen Situation).

oder: "Versuchen Sie zu tragen, was Gott gefügt hat."

oder: "Sie fühlen sich jetzt elend, nachdem Ihnen der Arzt das so plötzlich gesagt hat."

oder: "Haben Sie Schmerzen?"

Als M e n s c h muss ich gar nichts sagen, nur d a sein und schweigen. Dieses "Da-Sein" im Schweigen schliesst das Beim-ändern-Sein im Wort nicht aus, sondern ermöglicht es sogar. Das Schweigen als ein "Beim-ändern-Sein" ermöglicht "Begegnung" zwischen Ich und Du. "Das Schweigen gehört(wie das Wort, Verf.) zur Grundstruktur des Menschen".(1) Wie das Schweigen so ist auch die "Begegnung" nicht fassbar, aber wirklich, nicht definierbar und dennoch bestimmt und unverwechselbar.

SAMARAKIS erzählt in seinem Buch:"Hoffnung gesucht" (2)in der Erzählung:"Brot" von einem jungen Priester, der erst vor kurzem sein Amt angetreten hatte.Ich versuche die Erzählung so kurz als möglich nachzuerzählen.und die wichtigsten Stellen zu zitieren.

Es war an einem Regentag. Der Priester las gerade den 70.Psalm und dachte ab und zu über den christlichen Verein nach, der zur Verhinderung der Unsittlichkeit in der Gemeinde gegründet

(1) PICARD,M., Die Welt des Schweigens, Erlenbach-Zürich (Eugen Rentsch) 1948, S.9.

(2) SAMARAKIS,Antonis, E., Hoffnung gesucht,Zürich,Stuttgart (Flamberg) 1962.

wurde. Als der Regen plötzlich noch stärker wurde, klopfte jemand hart an die Tür. Es war ein etwa zwölfjähriger Junge, der, völlig durchnässt, den Priester bat:

"Meine Mutter schickt mich her. Sie sagt, da ist ein sterbender Mann. Sie müssen sich beeilen, ihm die letzte Ölung geben. Sie müssen sich beeilen, sagt sie, weil er bald stirbt."

Der Priester zog sich an, hinterliess seiner Frau, die noch schlief, eine Nachricht, holte in der Kirche die Abendmahlsgeräte und machte sich mit dem Jungen auf den Weg. Während sie so gingen - der Priester hatte den Abendmahlslöffel und den Kelch dicht an die Brust gedrückt - arbeiteten seine Gedanken. Zum ersten Mahl sollte er einem Sterbenden das Abendmahl reichen. Er war von diesem Gedanken tief bewegt, da dieses erste Mal in einer Gemeinde sein sollte, in der die Menschen Gott vergessen hatten. Er betete zu Gott um Kraft, damit er den Verlorenen am Sterbebett noch retten kann.

Der Sterbende lag in einem Zimmer allein, völlig reglos mit geschlossenen Augen.

" ' Er ist sicher schon tot', sagte der Junge.

Der Priester...legte den Abendmahlslöffel und den Kelch auf den Tisch und beugte sich über den Mann. Dieser lag noch immer unbeweglich mit geschlossenen Augen. Er war um die sechzig. Doch war er noch nicht tot, er atmete noch.... In diesem Augenblick öffnete der Sterbende die Augen. Der Priester wollte zu ihm sprechen, wusste aber nicht, wie er beginnen sollte. Der Mann schloss wieder die Augen und fiel in seinen scheintoten Zustand zurück.

'Er ist nicht tot', sagte der Junge drüben aus der Ecke.

'Nein, er ist nicht tot', sagte der Priester. Einen Augenblick war es still. Dann fragte der Priester:

'Lebt er allein?'

'Ja'.

'Ist er lange krank gewesen?'

'Ja, lange'.

'Was fehlt ihm?'

Der Junge wollte sagen 'Hunger'. Aber er sagte nichts. Hatte der Priester denn noch nicht verstanden, was dem alten Mann fehlte, kannte er dieses Leiden nicht? Der Priester war zwar vor kurzem nicht dabei gewesen, als der Doktor kam, um den Kranken zu untersuchen. Er hatte nachher gesagt: 'Er ist viel zu ausgehungert. Da hilft nichts mehr. Es ist zu spät!'

Der Priester sah sich um. Es waren nur wenige Möbel im Zimmer. Die eiserne Bettstelle, der Tisch, ein Stuhl und ein Schrank. An der Wand hing ein Kalender, der zeigte Dienstag, den zehnten Juli, obwohl es jetzt November war. Etwas weiter zurück an der Wand hing ein idyllisches Landschaftsbild. Daneben war eine Kriegsurkunde, die zusammen mit einem Orden eingerahmt war.

Dann öffnete der Mann wieder die Augen.

'Du bist also gekommen', sagte er. Die Stimme kam beschwerlich aus der Kehle.

'Ja', sagte der Priester, 'ich bin gekommen.'

'Warum trägst du schwarze Kleider?' fragte der Mann.

Der Priester sah den Jungen an.

Die Atemzüge des Mannes wurden schwerer und schwerer.

'Ich will zu dir sprechen', sagte der Priester, und beugte sich über das krassgelbe Gesicht. Er wollte zu ihm über Gott und die Ewigkeit sprechen. Der Mann aber schloss wieder seine Augen. Das Grammophon spielte die ganze Zeit im Raum nebenan. Der Junge stand wie versteinert drüben in der Ecke. Der Priester berührte die Stirn des Sterbenden mit seiner Hand. Er fühlte, dass sie nass war von Schweiss, von eiskaltem Schweiss. Dann nahm er den Löffel und den Kelch vom Tisch und gab dem Jungen ein Zeichen, dass er kommen und dem Mann im Bett etwas aufhelfen sollte. Der Priester legte das Brot auf den Löffel.

'Kommen Sie', sagte er.

Der Sterbende öffnete den Mund halb. Der Priester wollte sagen:

'Im Namen des Herrn...'

Aber ihm blieb keine Zeit zum Sprechen.

'Gib mir', sagte der Mann, bevor er den ersten Mundvoll

ordentlich hinuntergeschluckt hatte. Der Priester sah ihn an.
'Gib mir!'

Der halboffene Mund wartete auf mehr. Und er, der Priester, der von der Ewigkeit sprechen wollte, wusste nicht, was er tun sollte. Er sah den Mann verwundert an.

'Gib mir!'

In seiner Brust zerbrach etwas, ein Gefühl wurde geboren, eine Empfindung. Er wurde zu einem Vater, der sein Kind füttert, sein hungriges Kind. Er gab dem Mann einen Mundvoll nach dem anderen...

Die Augen des Jungen sahen jetzt ganz anders aus.

Draussen regnete es immer noch. Das Grammophon spielte immer noch.

'Mein Gott', sagte der Mann.

Der Priester sagte nichts." (1)

Das S c h w e i g e n ist eine der wirklichsten Weisen der Begegnung. o h n e Schweigen gibt es k e i n e Begegnung. Ich bin froh, wenn die Menschen, die mir begegnen, mit mir schweigen und es macht mich immer traurig, wenn ich einmal fühle, dass es zwischen mir und dem andern kein Schweigen gibt, wenn wir nur stumm sind, sodass auch die Worte nichts mehr sagen. Begegnung ist ein beredtes Schweigen. Erst dann schweigen wir wirklich, wenn wir das Schweigen hören.

Wie können wir wissen, dass wir einander begegnen, wenn wir schweigen? Eben, weil und insofern wir das Schweigen hören. Gewöhnlich nehmen wir nur die Haut der Welt wahr und bleiben an der Oberfläche haften. Begegnung ist etwas Geistiges. Alles Geistige ist wahrnehmbar. In der Begegnung erweitert sich unsere Wahrnehmungsfähigkeit, sodass wir Materielles und Geistiges wahrnehmen; Die Welt wird anders, wir sehen sie in einer neuen Dimension - das ist eines der grossen Geschenke der Begegnung.

(1) Ebenda, S.14 - 18. Solche Situationen, die eine Revision unserer Handlungsschemata notwendig machen, können auch für Therapeuten heilsam sein.

Wer schweigen kann, spürt eine wandelnde Kraft, die aus dem Schweigen kommt. Diese Kraft wird aber vom Lärm der Welt zerstört und vernichtet. Dämonen können nicht schweigen. Schweigen ist eines der kostbarsten Dinge, die es gibt. Im Schweigen verfeinert sich unser Gehör. Im Schweigen vernehmen wir das Wort. Und letztlich begegnen wir Gott im Schweigen. Es gibt ein gemeinsames Schweigen und ein Schweigen allein. Das gemeinsame Schweigen ist vollkommen anders als das Schweigen allein. Das gemeinsame Schweigen ist wie ein Gefäß; das die Kostbarkeit der Begegnung birgt und davor bewahrt, verloren, vergessen oder zerredet zu werden. Oft ergeht es mir so, dass ich einem Vortrag begeistert folge und dann nach der Diskussion ernüchtert und enttäuscht nach Hause gehe. Es ist heute zur Mode geworden, dass an Vorträge eine Diskussion angeschlossen wird, bei der niemand genau weiss, was er sagen soll.

Grundsätzlich kann man sagen: ein Wort, das aus dem Schweigen kommt, können wir uns sehr gut s c h w e i g e n d zu eigen machen. Dagegen können wir uns ein Wort, das nicht aus dem Schweigen kommt, auch durch viele Fragen nicht zu eigen machen. Ein Wort, das aus dem Schweigen kommt, trifft ins Herz. Nur der, dessen Worte aus dem Schweigen kommen, hat wirklich etwas zu sagen. Es sind Worte, die das Schweigen geformt hat und welche beim andern auch ankommen. Das Schweigen ist wie der Sauerteig, der das Brot erst schmackhaft macht. Wer nicht schweigen kann, wird krank, da er vom Strom des überweltlichen Seins, das aus dem Schweigen kommt, abgeschnitten ist. Wer schweigen kann, wird zum Instrument und hört die Melodie, die darauf gespielt wird. Diese Melodie gibt ihm Kraft zum Leben. Wer nicht schweigen kann, hört nichts. Er selbst schreit um so lauter; sein Reden wird zum Schreien, zu einem Schrei der Verzweiflung, der im Lärm der Welt nicht gehört wird, noch gehört werden kann.

Im Schweigen kommt alles zur Ruhe, sinkt alles nieder. Das Wasser klärt sich, es wird durchsichtig. Das Schweigen ordnet den Menschen, hält ihn im Gleichgewicht, es ordnet die Beziehungen der Menschen untereinander. Das Schweigen sorgt dafür, dass Ich und Du zusammenstimmen, zusammenklingen.

Wir können d r e i Formen des Schweigens unterscheiden, welche nicht getrennt aufzufassen, sondern auf das Engste miteinander verbunden sind:

1. das Schweigen mit der W e l t,
2. das Schweigen mit s i c h s e l b s t,
3. das Schweigen mit G o t t.

1. Das Schweigen mit der W e l t:

Schweigen heisst, "leer" werden, auf den Grund kommen, u.z. so, dass ich auf den andern zugehen und ihn auf mich zukommen lassen kann. Schweigen mit der Welt heisst, geben und empfangen, bei sich selbst und beim andern sein. Schweigen mit der Welt heisst auch, sich nicht sorgen, was ich essen, trinken oder anziehen werde; ohne Angst sein, was die Zukunft bringt. Mit der Welt schweigen heisst, eins sein mit dem Schmerz, der Freude, dem Tod, dem Leben.

2. Das Schweigen mit s i c h s e l b s t:

Schweigen mit sich selbst heisst, dass wir nicht allerlei Gedanken im Kopf haben und über alles was uns beschäftigt, nachgrübeln. Wer mit sich selbst schweigt, redet nicht mit sich selbst, sondern antwortet auf das, was in ihm ist, u.z. in verantwortlicher Weise. Vgl. "responsability" = ability to respond = die Fähigkeit zu antworten (Verantwortung). Schweigen mit sich selbst bedeutet, die Empfindungen und Gefühle meiner Organe ("Eingeweide", ROGERS) zuzulassen und ihren Geschmack zu spüren (to sense the feeling / experiencing). Dies reinigt sozusagen das Bewusstsein und gibt mir die Freiheit in einer Weise darauf zu antworten, ohne antworten zu müssen. Das Hören auf seine Organe hat mit dem Wesen des Menschen zu tun. So gesehen ist Schweigen mit sich selbst, die Erfahrung des eigenen Wesens. Das Schweigen mit sich selbst ermöglicht erst das Schweigen mit dem Du(Welt) und mit Gott (ewiges Du).

3. Das Schweigen mit G o t t:

Wir können mit Gott schweigen, wenn wir Gott einmal in Ruhe lassen, keine Erwartungen an ihn stellen. So werden wir zum Instrument, auf dem Gott s e i n e Melodie spielt.

Wenn wir mit uns oder mit Gott reden, hören wir nicht, welche Melodie er spielt. Wir müssen aufhören, Gott mit Bitten zu belästigen, wenigstens für kurze Zeit, dann hören wir, was er uns zu sagen hat. Gott spricht in unser Schweigen hinein. Ein chassidisches Wort sagt: "In einem vollen Herzen hat Gott nicht Platz". Unser Ich muss zurücktreten, dann vernehmen wir den Strom der Seinsverbundenheit, die immer da ist, nur merken wir es nicht. Wie der Leib des Menschen Medium des Wesens ist, so auch das Schweigen. Wenn wir ganz Instrument sind, vernehmen wir die Melodie, die Gott darauf spielt. Ich kann hier nicht näher darauf eingehen, aber ich möchte darauf hinweisen, dass diese Formen des Schweigens analog zu den Formen der Begegnung stehen: der Begegnung mit der W e l t, der Begegnung mit s i c h s e l b s t und der Begegnung mit G o t t.

Das "Leer-Werden" im Schweigen hat eine grosse Bedeutung im Gespräch und in der Therapie. Wenn es nicht gelingt, auf unsere Bilder und Vorstellungen vom andern, wer er ist und was er ist, auf unser psychodiagnostisches, nosologisches oder sonstiges Wissen zu verzichten, werden wir dem andern n i e - m a l s wirklich begegnen, weil der andere dadurch zum Objekt wird. Ein Therapeut, der mit seinem Klienten spricht, muss schweigen können. Ich meine nicht die Schweigepflicht, der er untersteht, auch nicht die sog. Schweigepausen im Gespräch, sondern das Schweigen aus der Tiefe seines Wesens, welches zum Klienten spricht. Diese Worte, die vom Schweigen geboren werden, und nur diese, kommen beim Klienten an, d.h. sie treffen ihn in der Tiefe seines Wesens, sie verwandeln ihn. Dadurch wird der Klient fähig, aus der Tiefe seines Wesens zu antworten. Die vom Schweigen getränkten Worte haben eine verwandelnde Kraft, die den Menschen ein höheres Sein ahnen lassen. Ein Therapeut, der nicht imstande ist, das zu geben, hat keine den g a n z e n Menschen verwandelnde Kraft. Ein solcher Therapeut passt seine Klienten - wenn ihm das überhaupt gelingt - an die Gesellschaft an und macht ihn wieder leistungsfähig. Aber eine solche Behandlung bleibt an der Oberfläche und die Grundfragen des Menschen über Tod und Leben,

sowie seine Sehnsucht, sein Heim- und Fernweh, die Frage nach dem Sinn und dem Ursprung seines Seins bleiben unbeantwortet. Nur derjenige, der im Schweigen eine transzendente Erfahrung gemacht hat, kann auf diese Fragen eine Antwort geben und andere Menschen an dieser Seinserfahrung teilnehmen lassen. Die K r a f t, die aus dem Schweigen kommt, ist die Kraft der B e g e g n u n g. Die höchste Aufgabe des Therapeuten besteht darin, diese Kraft, sofern er sie selbst erlebt hat, auch im Klienten wirksam werden zu lassen, aber nicht, um dieses Ziel beim Klienten anhand einer bestimmten Methode absichtlich zu erreichen. Diese Absicht würde der Klient spüren und das Gegenteil davon wäre erreicht. Die aus dem Schweigen kommende Kraft bewirkt Veränderung, Entwicklung, Neuformulierung, welche die person-zentrierte Psychotherapie von ROGERS kennzeichnen. Damit ist eine Neuformulierung dessen, was Psychotherapie sein kann, erreicht.

16. D A S V E R S T E H E N D E R B E G E G N U N G.

Die Begegnung als Struktur menschlichen Lebens gehört zu jenen Wahrheiten, die nicht ohne weiteres zu verstehen sind. "Es gibt", so bemerkt ROSENZWEIG, "Wahrheiten, in denen sich Menschen schnell verstehen, weil sie unwichtig sind. Es gibt aber auch Wahrheiten, die sich der Mensch etwas kosten lässt. Und es gibt schliesslich Wahrheiten, die erst dadurch verstanden werden, dass einer sie mit dem Einsatz seines Lebens bewährt." (1) Sie erfordert ein persönliches Engagement auf der Suche nach dem Menschen bzw. nach Menschlichkeit. "Begegnung" kann als "Selbst-Transzendenz" beschrieben werden, als ein Aufbruch zum Du, dessen Gelingen den Blick für eine Dimension eröffnet, in der Ich und Du als Chiffre des Nichtendlichen, des Ewigen im Menschen erkannt werden.

Der Mensch, der "Begegnung" selbst gelebt hat - und nur der - v e r s t e h t "Begegnung", indem er die ganze Welt als Spur und Spiegel des Nichtendlichen sieht. Dieser Verstehenshorizont ist zugleich ein Schlüssel zum Verständnis weiterer anthropologischer Kategorien, nämlich des Wortes, des Schweigens, des Blicks, der Bewegung, des Spiels und des Festes, die Ausdrucksformen der Begegnung sind.

Diese neue Dimension der Welt, die die Dimension des Nützlichen, Zweckhaften, Merkantilen, des Machbaren, "Operationalisierbaren", des Diagnostizierbaren, des Messbaren und gleich in welcher Sprache exakt Aussagbaren überschreitet, ist dem Menschen in der Begegnung nicht immer bewusst. Neben dem Begegnungserleben im Alltag bietet uns die Kunst (2) eine Hilfe zum Bewusstwerden.

Wenn ich vom Verstehen der Begegnung spreche, so meine ich damit ein existentielles Leben, das identisch ist mit der sogenannten "Grenzerfahrung".

(1) ROSENZWEIG, F., Kleinere Schriften, Berlin, 1937, S.396.

(2) Siehe dazu "Begegnung in der Kunst".

17. BEGEGNUNG UND KUNST.

17 1. Begegnung in der Musik.

Es ist zwar traurig aber wahr, dass viele Beispiele der Begegnung an einem Punkt beginnen, der ein menschliches Versagen zeigt, dass also die Begegnung erst an der Begegnungsunfähigkeit erkennbar wird.

Wir sangen an einem Sonntag zu fünft die Liturgie in altslavischer Kirchensprache. Der fünfte Sänger, der als Gast zum zweiten Mal in den Gottesdienst kam, war ein Südländer, diplomierter Musiklehrer an einer berühmten Akademie und Dirigent. Er übernahm die Leitung des Chores, da an diesem Sonntag der Dirigent, der sonst den Chor leitet, nicht anwesend war. Die Töne, die er uns angab, setzte er so hoch an, dass wir anderen - der ungewohnten Höhe wegen und der etwas zu nonchalanten Intonation unseres "Maestro" - es nicht mehr schafften. Wir teilten ihm daher mit, dass das für uns zu hoch sei. Er sagte darauf: "Ich dirigiere an der Akademie und kann das und dort singen die Leute auch so hoch und können es..." Er sang seine Tenorstimme, die er in diesem Rahmen hätte etwas dämpfen solle (der Kirchenraum ist sehr klein) nun noch lauter, um uns zum richtigen Singen zu animieren. Wir übrigen vier hörten auf zu singen, - die einzig richtige Möglichkeit, wenn man merkt, dass die Töne nicht zusammenklingen - um neu einzusetzen, nachdem wir einander musikalisch und menschlich (es gibt hier nämlich einen Zusammenhang) wieder gefunden hatten. Die Reaktion des "Maestro" war, dass er nun s e i n e Tonlage, um so lauter sang, um sich durchzusetzen. Wir anderen sangen auch laut und freuten uns über das wiedergefundene Gleichgewicht. Als unser Maestro schliesslich gemerkt hatte, dass wir o h n e seine Führung ganz gut singen konnten, m i t seiner Führung dagegen nicht, wurde er böse und sagte: "da muss ich ja gar nicht dirigieren...!" Er legte die Stimmgabel auf das Pult und entfernte sich. Nach dem Gottesdienst verschwand er ganz.

Soviel zum äusseren Geschehen. Zur Interpretation möchte ich der Kürze wegen gleich zum begegnungsphilosophisch Relevanten kommen, und überlasse es dem Leser, diesen Machtkampf - der es sicher auch war, aber nicht nur - psychoanalytisch und kommunikationstheoretisch zu untersuchen.

Der Chor teilte sich in zwei Teile, nämlich in vier Sänger (zwei Frauen- und zwei Männerstimmen), die ihr Können weder über- noch unterschätzend einfach im Sinne des Gottes-*d i e n s t e s* sangen, bemüht so zu singen, wie sie es eben konnten - ohne den Ehrgeiz der Unsicheren und ohne die Unsicherheit des Ängstlichen; ihre Aufmerksamkeit war weder auf ein "Glänzen" gerichtet, noch auf ein eventuelles Versagen. Diesen vier Sängern stand ein fünfter gegenüber, der Berufssänger und Dirigent war. Seine Aufmerksamkeit war *n u r* auf das "Glänzen-Wollen" gerichtet. Er sang, ohne auf irgendeine andere Stimme zu hören, ausser der eigenen. Ja sogar ohne Bemühung *r i c h t i g*, d.h. das, was in den Noten steht, zu singen. Schon bei seinem ersten Gottesdienstbesuch versuchte er zu improvisieren, ohne die Partitur auch nur eines Blickes zu würdigen. Sein hohes technisches Talent erlaubte ihm, aus Bequemlichkeit "falsch" zu singen, ohne sofort aufzufallen. Was seine Lautstärke betraf, so wäre diese für einen Bühnenauftritt besser geeignet gewesen.

Wir haben anschliessend - der Maestro war leider nicht mehr da - über das Singen gesprochen und kamen zu der Einsicht, dass man bei relativ geringem technischen Können, aber mit innerer Freude und dem Willen zum Dienst (Demut) durchaus schön singen kann. Und dass man bei überdurchschnittlich hohem technischen Können ohne diesen Willen zum Dienen, gar nicht mehr singen kann. Jedenfalls nicht in jedem Chor!

Das Beispiel zeigt, dass Demut keinem Schwachen eignet. Sie kann unter Umständen eine Revolution in Gang bringen; niemand lässt sich weniger leicht manipulieren als der wirklich Demütige! Die Einsicht, die wir gewannen, hat uns alle innerlich erschüttert. Es war etwas geschehen, das keiner für möglich gehalten hätte - allein das Stimmvolumen des Meastro

war grösser als dasjenige der andern vier; aber eben die vier waren gar nicht darauf aus, schöner zu singen als andere, den Dirigenten zu übertönen; sie w o l l t e n gar niemanden besiegen. Aber eben dadurch trugen sie einen Sieg davon, u.z. einen völlig unerwarteten, wie der Sieg Davids über Goliath...

Es war eine Begegnung, die uns einander näher gebracht gebracht hat, und aus der wir etwas für unser Leben gelernt haben, das als ein Geschenk betrachtet werden muss, das man unter Umständen in einer langjährigen Gesangsausbildung n i c h t bekommt.

Mit diesem Beispiel habe ich bereits angedeutet, dass es um mehr geht als nur um technisches Können. Der Mensch hat in der S t i m m e ein tönendes Instrument und er kann sich ihrer wie eines Instrumentes zu besonderer Übung bedienen.

"Er kann z.B. lernen, einzelne Töne so zu summen oder zu singen, dass alle, eine falsche Ich-Beteiligung anzeigende Unreinheit aus ihnen verschwindet und den Wohlklang als Ausdruck zunehmender Transparenz anzeigt. Diese Übung ist mehr als nur eine technische Übung. Das Timbre des begnadeten Sängers ist mehr als das Zeugnis vollendeter Technik. Es ist Ausdruck einer Präsenz aus dem Wesen. Wer nicht zu dieser Transparenz gelangt, bemüht sich vergebens, ihn zu gewinnen."

(1) Für den Maestro, von dem ich vorhin erzählt habe, bedeutet Technik alles. Sein Wesen tritt dabei in den Hintergrund. Er glaubt auch von den andern, dass sie eine Maschine sind, oder ein Computer, den man mit den richtigen Tönen nur zu füttern braucht, um dann auf den Knopf zu drücken, und es beginnt zu singen. Wie ich bereits an anderer Stelle gesagt habe, sollen Technik und Wesen eine E i n h e i t bilden. Damit eine Stimme schön klingt, "ist nicht der ästhetisch zu bewertende Wohlklang von Bedeutung, sondern ihre Transparenz. Diese kann auch in der heiseren und rauchigen Stimme eines alten Menschen vorhanden sein, während das ölige, wohlige Getön geschulter Stimmen, in denen der Sprecher sich gleichsam

(1) DÜRKHEIM, K., Meditieren wozu und wie? Freiburg. Basel. Wien (Herder) 1976, S.225 f.

badet, alles andere als transparent ist." (1)

Wer seine Stimme oder das Üben am Instrument als ein Medium zur Kontrolle seiner Haltung und zur Erkenntnis seiner Fehlhaltungen betrachtet, denkt nicht mehr leistungs- sondern wesensorientiert. Der Mensch, der so musiziert, dessen Stimme oder Musikstück wird anders klingen, nämlich so, dass er dem andern etwas von seinem Wesen mitteilt. Erst dann ist Begegnung möglich. Der Maestro hat versagt, da er nicht fähig war, auf die anderen Sänger einzugehen. Die Absicht, sein eigenes Können zu beweisen, hinderte ihn daran.

Wesensorientiertes Musizieren befähigt den Menschen, einem Du zu begegnen.

Es ist kein Zufall, wenn ich ein Beispiel aus der Musik bringe, denn die Musik ist so wie die Sprache ein hervorragendes Medium der Begegnung. An der Musik und an der Sprache zeigt sich die Durchlässigkeit des Menschen, seine "Transparenz", seine "Echtheit". Es ist darum für den Therapeuten wichtig, dass s e i n e Stimme transparent wird und dass er für die Transparenz der Stimme des Klienten sensibilisiert wird.

Der Mensch, der singt, öffnet den Mund - das ist das, was jeder sehen kann. Er öffnet - und das ist ebenso wahr - s i c h. Das ist etwas, das nicht jeder bemerkt. Der S i n g e n d e (ich meine nicht die Sängerinnen und Sänger, die singen, um Geld zu machen oder um mehr zu scheinen als sie sind, ich meine den, der mit ganzem Herzen statt aus voller Kehle singt) öffnet sich im Wort und im Ton ganz, vorbehaltlos. Darum kann man sinnvollerweise niemandem befehlen zu singen, wie man niemandem befehlen kann zu lachen oder zu weinen. Das alles kommt entweder aus der Tiefe der Seele oder es kommt eben nicht. Der Singende kann uns ergreifen, ja erschüttern. Warum? - Der Grund liegt in der wichtigsten Funktion, die das Singen hat: es bringt das zum Klingen, was in uns "jenseitig" ist. Das Singen eines Liedes - so hat' ein weiser Freund mir einmal gesagt - ist immer ein Vorgriff auf unsere

(1) Ebenda, S.228.

Zukunft. Das ist es objektiv gesehen. S u b j e k t i v gesehen ist es unsere sprechende S e h n s u c h t nach jenem U n z e r s t ö r b a r e n , zu dem wir in unseren geheimsten Wünschen und Träumen unterwegs sind.

172. B e g e g n u n g i n d e r M a l e r e i .

"Es ist ein in der modernen Sentimentalität begründetes Vorurteil, dass artistisches Können und ursprüngliches Empfinden einander ausschließen. Das gilt nicht für die Griechen, so wenig wie für die Gedichte des Hafis, Michelangelo oder Valery."(1)

Die Begegnung des Malers mit einer Landschaft (Blume, Tier, Stein, u.a.) wird im Akt des Malens zur Kunst und das so entstandene Bild, sofern es imstande ist, den Beschauer zu ergreifen, kreiert viele "Künstler", d.h. Menschen, die letzten Endes etwas (nicht alles) von dem begreifen, was einst den Schöpfer des Bildes berührt hat. Warum können wir Kunstwerke immer nur ein Stück weit begreifen, sodass es sich lohnt, einen solchen Gegenstand nicht nur einmal, sondern hundertmal zu betrachten?

"Jedes Kunstwerk ist ein geformter, von Sinngehalt erfüllter Raum, in dem man schauend, hörend, sich bewegend eintreten kann." (2) Dieser Raum ist verschieden von der Wirklichkeit, vom alltäglichen Dasein. Er hat eine eigene Qualität: Ding und Mensch sind in ihm offen; anders ausgedrückt: das Kunstwerk ist verdichteter W e s e n s a u s d r u c k . Das was der Künstler in der Wirklichkeit schaut, geht durch ihn hindurch und kommt zusammen mit seinem Wesen zum Ausdruck. Das "Äussere des Geschauten und das Innere des Künstlers werden im Kunstwerk sichtbar. Das Werk kann nur empfunden, errahnt und ins eigene Erleben aufgenommen werden.

(1) GIGON, Alof. in der Einleitung zur "Dichtkunst" in: ARISTOTELES, Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst. - Zürich (Artemis) 1950, S.390. = Die Bibliothek der Alten Welt, Bd.II der Werke des ARISTOTELES.

(2) GUARDINI, R., "Über das Wesen des Kunstwerks, Stuttgart, Tübingen (Rainer Wunderlich) 1949, S.35.

"Das Kunstwerk öffnet . einen Raum, in welchen der Mensch eintreten, in dem er atmen, sich bewegen und mit den offen gewordenen Dingen und Menschen umgehen kann." (1)

Um diesen Raum zu betreten, d.h. die Wesenheiten aufzunehmen, bedarf es eines inneren Still-Werdens, einer inneren Sammlung, eines Schauens und Sich-Öffnens, eines Lauschens, eines Miterlebens. Auf diese Weise gelangt der Betrachter des Kunstwerkes in einen Zustand, in dem sich ein Geschehen an ihm vollzieht. Er selbst wird sich klarer, deutlicher, u.z. im Sinne einer Aufhellung bzw. "Erleuchtung".

Ein Architekturmaler, Prof.Neunteufel aus Salzburg, erzählte mir von einem Erlebnis, welches er während des Malens in der Getreidegasse in Salzburg hatte.

Als er im Malen vertieft war, kam ein Betrunkener, der schreiend durch die Gasse schwankte, zu seiner Staffelei. Der Betrunkene blieb plötzlich vor dem fast fertigen Bild stehen und schaute. Er war plötzlich still geworden, verharrte in seiner Betrachtung ca. eine Minute und dann ging er weiter, ohne einen Laut mehr von sich zu geben. Diesen Mann muss etwas in diesem Bild angesprochen haben, was ihn zutiefst berührt hat. Vielleicht ist in ihm eine Sehnsucht wachgerufen worden, die ihn seinen himmlischen Ursprung ahnen liess.

Sehnsucht nach der ewigen Heimat.

Ähnlich erging es auch einem Patienten, dem ich während meiner Tätigkeit als Spitalseelsorger begegnete. Ich bereitete für einen Patienten gerade eine Kommunionfeier vor. Da sprach mich ein Patient an, der eine cerebrale Blutung hatte und immer wieder zu mir in wirren Worten sagte, er habe im Mittelalter viele Mäuse erdrückt, sodass sich kein richtiges Gespräch ergab. Als ich dann während der Feier zusammen mit meiner Frau das "Otče naš" (= das Vaterunser in altslawischer Kirchensprache)sang, stand dieser Patient plötzlich auf, stellte sich zum Abendmahls tisch und begann zu weinen. Nach der Kommunionfeier fragte ich ihn, warum er weinte. Diesmal antwortete er mir in klar verständlichen Worten:"Weil Sie so schön singen für den Herrn da;

Es erinnert mich an meine Kindheit."

Nach DÜRKHEIM wird der Mensch in der Begegnung mit einem Kunstwerk "tiefer der Möglichkeit inne, selbst echt, rein, erfüllt und ausgeformt zu werden." (1) Ein Kunstwerk birgt nur dann die Chance einer Begegnung, wenn in ihm das Wesen des Künstlers spürbar wird, d.h. wenn im Betrachter der Wille zu seiner Ganzwerdung, zu seiner Vollendung wachgerufen wird. Diese Zuversicht vermag nur das echte Kunstwerk mitzuteilen. Im Betrachter eines solchen Kunstwerkes entsteht ein unmittelbares Gefühl, neu anfangen zu können. Die Schönheit, die im Inneren wurzelt, ist - so hat die mittelalterliche Philosophie gelehrt - "der Glanz der Wahrheit". Schönheit setzt wie das Gute "Wahrheit" voraus. Wer mit sich selbst eins ist, echt und wahrhaftig, dessen Kunstwerke werden davon etwas aussagen. Jedes Kunstwerk sagt nicht nur etwas über das Dargestellte aus, sondern gleichzeitig vom Wesen des Künstlers. Kunstwerke sind daher nicht nur ein Genuss für müßige Stunden, sondern sie stellen an den Betrachter eine Forderung: ein Still-Werden, ein Sich-Sammeln, ein Eindringen, ein Lernen und ein Sich-Üben.

Wer Augen hat, zu sehen, sieht mehr als Landschaft, Blumen, Tiere, Gegenstände oder bunte Farben (Ölfarbe, Kreide, Wasserfarbe etc.), Material etc. Wer Ohren hat, zu hören, hört mehr als nur Klänge und Töne. Er sieht den, der das Bild gemalt, er hört den, der das Lied gesungen hat und ahnt einen Sinn, der jenseits allen Sinnes und Unsinn in der Welt ist. Begegnung mit einem Kunstwerk heißt: sich von ihm ergreifen lassen. Was damit gemeint ist, soll folgendes Beispiel von DÜRKHEIM zeigen:

"Über meinem Schreibtisch in Tokyo hing eine der böhmischen Landschaften von Caspar David Friedrich. Ein im Zen stehender Japaner steht ergriffen davor und stellt mir dann die überraschende Frage: 'War der durch?' 'Was verstehen Sie unter durch?' fragte ich zurück. Ohne Überlegung folgte als Antwort eine dreifache Frage: 'Hatte der noch Angst vor dem Tode? Sah der nicht den Sinn auch im Unsinn? Stand der nicht im Zeichen der universellen Liebe?'

Keine Angst mehr haben vor dem Tod - einen Sinn sehen, der jenseits ist von Sinn und Unsinn dieser Welt - und in einer Liebe stehen, die nichts mehr zu tun hat mit Sympathie und Antipathie - das sind die Zeichen des weltüberlegenen W e i - s e n. Und nicht anders also konnte dieser Japaner die ihn ergreifende Transparenz des Meisterwerkes deuten denn als Zeichen dafür, dass der Maler es im Zustand des Erleuchteten malte, das heisst des Menschen, der mit der Wirklichkeit des überraumzeitlichen und übergegensätzlichen Wesens eins geworden, von dort her jene vom Stand des natürlichen Ichs, das heisst des Unerleuchteten, paradoxe Einstellung zum Leben besitzt, in der der Mensch den Tod nicht mehr fürchtet, frei ist von der Verzweiflung an der Ungerechtigkeit der Welt und von einer Liebe beseelt, die nicht mehr abhängig ist von Bedingungen. Und das diesem 'Durch' diese dreifache Bedeutung zugeordnet wird, ist kein Zufall, keine private Meinung, sondern bekundet eine universale Struktur des Lebens überhaupt."(1)

Wenn wir das Kunstwerk - unabhängig von den jeweiligen Ausdrucksmitteln - begegnungsphilosophisch betrachten, können wir sagen, dass die Kunst in der T r a n s p a r e n z des Kunstwerkes liegt. Ich meine die Transparenz, die uns den Blick in das überweltliche Wesen des Seins tun lässt, das sich in der Beziehung des Menschen zu seiner Welt kundtut.

(1) "DÜRKHEIM, Vom doppelten Ursprung..., S.86 f,

17 3. B e g e g n u n g i n d e r D i c h t u n g.

Im Wort des Dichters spiegelt sich sein Erleben. Es ist klar, dass die erlebte Wirklichkeit und die ins Wort gegossene verschieden sind. Das Erleben verliert im Wort an Ursprünglichkeit. Dennoch gibt es Worte, an denen noch ein Schimmer gerade dieser Ursprünglichkeit haftet. Wäre dieser Schimmer nicht, könnten wir das Wort des Dichters nicht begreifen. Und wir können es nur dann begreifen, wenn wir von ihm ergriffen worden sind. In diesem Sinne kann auch etwas von dem Unsagbaren der Begegnung im Dichterwort für uns transparent werden.

Das persische Epos "L e i l a u n d M a d s c h n u n"(1) stehe stellvertretend für die Legion der möglichen Beispiele aus der Dichtung. Alle Begegnung, die wir erleben dürfen, haben die Dichter immer schon für uns ausgesprochen. Der Dichter NIZAMI gibt uns in "Leila und Madschnun" in einer Sprache von unübertrefflicher Schönheit ein Paradigma der B e g e g n u n g im Vollsinn des Wortes. Er drückt darin eine Grunderfahrung des Menschen aus, "dass alles, was wir auf Erden wahrnehmen, geradezu zittert vor Verlangen, uns höhere Bezüge ahnen und erleben zu lassen.(2)

Q u e i s, der Sohn eines angesehenen Stammesfürsten, lernt das Beduinenmädchen L e i l a bereits während der Schulzeit kennen. Als die beiden einander begegnen, entzündet sich in ihren Herzen das Feuer der Liebe. Sie waren beide noch zu jung, als dass sie die Gefahr ihrer Liebe voraussehen hätten können. Sie tranken solange vom Wein und Duft ihrer Liebe, bis auch die andern es merkten. "Liebe kann sich nicht verbergen, so wenig wie der Moschushirsch, denn es verrät ihn sein Duft".(3)

Jetzt war es zu spät. Alle Vorsicht die sie nun treffen

(1) NIZAMI, Leila und Madschnun, aus dem Persischen verdeutschte von Rudolf Gelpke, Zürich (Manesse) 1963.

(2) RYCHNER, M., Antworten, Zürich (Manesse) 1961, zit. in ebenda.

(3) NIZAMI, Leila..., S.19

wollten, half ihnen nichts mehr, denn:

"Weil sie einander die Herzen verschrieben,
ging die Klatschsucht die beiden im Netz.
Ihr Geheimnis, aus dem Schleier getrieben,
verriet auf dem Bazar der Zungen Geschwätz.
Was doch ein Wunder der Liebe gewesen,
liess sich von Augen und Lippen ablesen".(1)

Weder der Vater des Q u e i s noch der von L e i l a
wollten von einer Heirat der beiden etwas wissen.

Q u e i s habe, so wird erzählt, die Ehre des Mädchens
und damit auch der Sippe durch seine Liebesverse, die
in aller Munde waren, verletzt. Es folgt die Trennung
der Liebenden. L e i l a wird im Haus ihrer Eltern
streng bewacht. Die Sehnsucht nach L e i l a macht
Q u e i s zum Sklaven seiner gefangenen Geliebten. In
seiner Seele spiegelt sich L e i l a's Schönheit, die er
in Gedichten preist. L e i l a musste ihr Herz voll Trau-
er verbergen. Nur heimlich, wenn es niemand sah, gab sie
ihren Tränen freien Lauf. Ungefragt wird sie einem an-
dern zur Frau gegeben.

Das Liebesleid des Jünglings steigert sich nun zur regel-
rechten Verrücktheit. So wird aus Q u e i s, der noch
vor kurzem einer der intelligentesten und eifrigsten
seiner Mitschüler galt, M a d s c h n u n, ein Verrück-
ter. "Ein Wahnsinniger war er geworden, und zugleich ein
Dichter! Er war die Harfe seiner Liebe und Qual."(2)
Alle Ermahnungen seines Vaters und seiner Verwandten
schlugen fehl, und eine Pilgerreise nach Mekka, die ihn
zur Vernunft bringen soll, ist umsonst. "Nichts kann die
Liebe zu dir je aus dem Herzen entfernen".(3). Dem
sehnsuchtserschütterten M a d s c h n u n wird nun die Hei-
mat zur Fremde.

Allein, nackt und ziellos irrt er umher und sucht Woh-
nung in der Wüste von Nadschd und im Felsgebirge. Sein
Leid, seine Verzweiflung und seine Liebe zu L e i l a

(1) Ebenda, S.18.

(2) Ebenda, S.24

(3) Ebenda, S.48

klagt er dem Wind, den Sternen und den wilden Tieren, die ihm nun zur Heimat geworden sind."In jedes Zelt gellte sein Schrei:'Leila...Leila...' Ich bin gefallen, was soll ich tun? O Freundin,komm und nimm meine Hand. Ich kann nicht mehr weiter. ...Erbarme dich meiner! Der Ausgeruhte ahnt nichts von der Qual des Erschöpften, und der satte Reiche, der einen Bettler zu Tische lädt, was weiss er vom Hunger?..." (1)

Diejenigen, die ihn im Felsgebirge belauschten, schrieben die Verse nieder, die sie hörten, trugen sie mit sich fort in alle Horizonte und wurden davon manchmal selber zu Liebenden.

Niemand kann M a d s c h n u n helfen, so sehr sich seine Eltern und Freunde um ihn bemühen. Niemand kann ihn zurückholen aus der Wildnis, niemand seine Liebe verstehen. "Eine Liebe, die nicht immerwährende Liebe ist, bleibt der Sinnenlust Spielzeug und vergeht wie die Jugend. Was vergeht,ist die Zeit, nicht aber die Liebe. Mag sonst alles nur Tand und Gaukelei und Einbildung sein: sie ist es nicht. Denn das Kohlenbecken, auf dem sie brennt, ist die Ewigkeit selbst, die weder Anfang noch Ende hat..."(2)

Auch L e i l a dichtete Verse für M a d s c h n u n, die sie heimlich dem Wind anvertraute, in der Hoffnung, dass sie M a d s c h n u n erreichen."Diese undurchbohrte Perle durchbohrte die Perlen der Worte und reihte sie aneinander zu glänzenden Ketten von Versen. ...Gar manche Melodie ging auf diese Weise zwischen den zwei Nachtigallen hin und her. Wer sie vernahm, der lauschte bezaubert; und so ähnlich waren sich die Stimmen dieser beiden, dass sie klangen wie nur ein einziger Gesang.(3) Ihn hatten

(1) Ebenda, S.41 ff.

(2) Ebenda, S.48.

(3) "Liebende
sind wie zwei Vögel,
sie sich erkennen
am gleichen Lied".

Schmerz und Sehnsucht geboren und doch brach das Welt-leid vor ihm entzwei." (1)

Mit letzter Kraft führt M a d s c h n u n mit einem Helfer namens N o u f a l zwei Schlachten gegen den Stamm L e i l a 's, um mit Gewalt zu nehmen, was ihm im Frieden verweigert wird. Aber der Kriegszug brachte nur Tote, Leid und Bitterkeit sowie vermehrten Hass gegen M a d s c h n u n. Enttäuscht zieht er sich für immer in die Wildnis zurück. In den Augen der Gazellen sieht M a d s c h n u n seine geliebte L e i l a:

"Bringt ihr auch nicht der Geliebten
nächtlichen Blick mir zurück,
so finde ich doch in euch beiden
der Erinnerung wehes Glück..." (2)

Wie eine Eidechse, die eine Schlange gebissen hat, kroch er wehklagend in seine Höhle. M a d s c h n u n ist dieser Welt fremd geworden. "Den Frieden wird einst finden, wer in dieser Welt ein Fremdling bleibt und sie ruhelos durchwandert wie der Mond die Nacht. Ein Blitz ist der Mensch, der geboren wird und dahinstirbt und nicht nach Dauer suchen soll im Hause des Leids. Setze dich nicht zur Ruhe, wo alles um dich vergeht, denn es würde dir später nur leid tun. Wenn du aber deinen Tod im Leben schon stirbst und dich losreisst von dieser Welt, die ein Dämon ist mit dem Gesicht eines Engels, so wirst du teilhaben an der Ewigkeit. Du selbst bist dein Schicksal, dein Tod und dein Leben..." (3)

M a d s c h n u n, der als verrückt galt, war nicht verrückt: "Was glaubst du denn eigentlich, wer ich sei? Ein Betrunkener? Ein verliebter Tollkopf, ein Narr meiner Sinne, verwirrt von Gelüsten? So wisse: ich bin über all das erhaben, bin der König der Liebe an Majestät. Rein ist meine Seele vom Dunkel der Wollust, geläutert von niedriger Gier meine Sehnsucht, frei von Scham mein Gemüt. Ich habe den Bazar der Sinneslust in mir zerbrochen.

(1) Ebenda, S.79 ff.

(2) Ebenda, S.132.

(3) Ebenda, S.187.

Die Liebe ist die Essenz meines Seins. Die Liebe ist das Feuer, und ich bin wie das Holz, das die Flamme verzehrt. Die Liebe ist eingezogen und hat das Haus geschmückt, und das Ich hat sein Bündel geschnürt und ist ausgezogen.."(1)

Leila, die sich ihrem Gatten verweigert hat, stirbt nun vor Sehnsucht nach ihrem Geliebten. In einem letzten Brief an Madschnun schreibt sie:

"Zwar sind unsere Körper getrennt, aber meine Seele bleibt der deinen keinen Augenblick fern." (2)

Und sterbend an die Mutter gewandt:

"...Er mein Geliebter, für den ich sterbe, wie ich um seinetwillen gelebt habe, ist fern. Hör zu, Mutter! Du sollst mich, wenn ich tot bin, schmücken wie eine Braut. Mach mich schön - womit? Nimm als Augensalbe Staub von den Wegen Madschnuns, bereite mir Indigo aus seiner Not, besprengte meinen Scheitel mit dem Rosenwasser seiner Tränen, hülle mich in den Duft seines Grams...Ein blutrotes Totenkleid wünsche ich mir, denn ich bin ein Blutzuge wie die Märtyrer. Man trägt Rot zu den Festen, und ist mein Tod nicht mein Fest? Dann hülle mich in den Schleier aus Erde, den ich nicht wieder ablegen will...Oh, er wird kommen, mein Wanderer, mein Ruhloser! Ich weiss es. Er wird auf meinem Grab sitzen und den Mond suchen und nur den Schleier sehen - die Erde, und er wird weinen und klagen. Dann, Mutter, denk daran, dass er mein Freund ist - und welcher ein Freund! Denk daran, dass ich ihn dir hinterlasse als mein Vermächtnis, dass du ihm Gutes tun sollst, ihn trösten und ihn niemals verachten. Tu es um Gottes willen! Denn sieh, ich habe ihn lieb gehabt, und ich möchte, dass auch du ihn lieb hast, wie ich... ...Wenn er kommt, Mutter, und wenn du ihn siehst, so richte ihm von mir eine Botschaft aus! Sag ihm: 'Im Augenblick, da Leila die Kette dieser Welt zerrissen hat, ist sie gegangen mit dem Gedanken an dich und in Liebe zu dir. Sie hat dir bis ans Ende

(1) Ebenda, S.288.

(2) Ebenda, S.331.

die Treue gehalten. Dein Leid ist hier stets das ihre gewesen, und sie hat es als Wegzehrung auf die Reise hinüber genommen. Ihre Sehnsucht nach dir ist mit ihr nicht gestorben. Du kannst ihre Augen hinter dem Schleier von Erde nicht sehen, aber diese Augen halten Ausschau nach dir und folgen dir auf deinem Weg, wohin du auch gehst, und warten auf dich und fragen: Wann kommst du?...' Sag ihm das, Mutter." (1)

M a d s c h n u n 's Herz war durchbohrt vom Schmerz als er vom Tod der Geliebten erfuhr." Wenn deine Gestalt auch geschwunden ist - was du gelitten hast hier, wird in Ewigkeit dauern..." (2)

M a d s c h n u n hielt es nun nicht länger in der Wüste. Für dieses heimatlose Herz war sie keine Zuflucht mehr. Er besucht das Grab L e i l a 's, auf dem er, es fest umklammernd, stirbt.

Die Begegnung zwischen L e i l a und M a d s c h n u n weist uns den Weg zur Transzendenz."...es ist die Aufgabe von Nizami's Liebenden, der geheime Sinn all ihrer Leiden und Prüfungen, allmählich und stufenweise immer klarer zu erkennen, dass ihre Liebe ein Heimweh und Fernweh nach einer Vereinigung jenseits von Zeit und Raum ist." (3) Die Kraft, die Leiden und Prüfungen, denen sie unterworfen sind, zu ertragen, schöpfen sie aus der Begegnung.

In M a d s c h n u n sehen wir die Haltung eines Menschen, der a u s und i n der Begegnung lebt. Gerade darin besteht seine "Verrücktheit". Die Begegnung mit L e i l a hat ihn verwandelt und ihn ein höheres Sein ahnen lassen. Er ist jeden Augenblick offen für eine immer neue Begegnung. Neue Dimensionen gehen ihm auf und er gewinnt eine tiefere Beziehung zur Welt trotz der Entfremdung von seiner ursprünglichen sozialen Umwelt. In der Du-Welt lebend, merkt M a d s c h n u n nicht, dass er nackt, hungrig und obdachlos ist.-Nach BUBER können wir weder in der Ich-Du-Beziehung noch in der Ich-Es-Beziehung ständig leben.- Eine ewige Heimat in sich ahnend, ist

(1) Ebenda, S.299 ff.

(2) Ebenda, S.304. (3) Ebenda, S.331

ist M a d s c h n u n auf dem Weg zu ihr. Darum kann er sich in dieser Welt nicht mehr beheimatet fühlen. Was kümmern ihn Kleidung, Nahrung, Heim, Ehre, Erfolg? Er hat den Esser in sich gegessen, das Tor seiner Wünsche geschlossen, daher ist er frei von Begierden dieser Welt. Wer das Tor seiner Wünsche verschliesst, dessen Sehnsucht nach der ewigen Heimat wird so stark, dass sie den Tod selbst bezwingt. M a d s c h n u n lebt also in diesem Sinne ein Leben, das von dieser Welt nicht mehr verstanden wird. Wer so lebt und handelt wie M a d s c h n u n, kann nur "verrückt" sein. Dieser Zustand widerspricht den Normen der Gesellschaft. Dennoch wundern sich die Menschen, dass der, der als "verrückt" galt, so klar denken und wunderbare Gedichte, die eine den Menschen verwandelnde Kraft besitzen, schreiben kann. Er bleibt auch im Gespräch mit Gott. Er zürnt Gott nicht, sondern versucht seine Leiden zu verstehen in der Hoffnung auf Erlösung seiner Liebe im Jenseits. Im Annehmen seiner Leiden und Prüfungen geht ihm ein neuer Sinn, eine neue Dimension auf. Seine Liebe sprengt die Menschennatur und macht ihn vom Ich und seiner Verhaftung frei. Eine so verstandene Liebe transzendiert."Für sie ist erst der Tod das Tor zu jener Wirklichkeit, nach der - wie diese Liebenden glauben - die in der Fremde wandernde Seele zeitlebens heimverlangt." (1)

Die mit dieser Liebe verbundenen Leiden, sollen nach NIZAMI im Sinne eines dem Naturgesetz entsprechenden Purgatoriums verstanden werden. "...so muss die Kerze für das Lachen ihres Lichtscheins im Verbrennen Wachstränen weinen; so muss die Muschel leiden um der Perle willen, die sie inwendig birgt; so ist die Rubinader gefangen im Felsgestein, von dem sie befreit werden will; so muss die vergängliche Rose zum unvergänglichen Tropfen Rosenwasser werden; und so muss Madschnun, der Mensch, 'den Esser in sich essen', Hunger, Ichsucht und Besitzgier verlernen, 'den Bazar der Sinneslust zerbrechen', um zum 'König der Liebe' zu werden..."(2)

(1) Ebenda, S.328.

(2) Ebenda, S:328 ff.

Im Unterschied zu "R o m e o und J u l i a" begehen L e i l a und M a d s c h n u n keinen Selbstmord. Sie reifen am Leiden. Sie kosten die ganze Qual ihrer ungestillten und letztlich unstillbaren Sehnsucht aus, und gewinnen so die Kraft, die ihr Leben und Sterben zum Zeugnis des Unvergänglichen macht. Wir leben in einer Zeit, in der mehr denn je versucht wird, das Leiden vom Menschen fern zu halten. Derjenige also, der sein Leiden annimmt, wird als "verrückt" oder als "masochistisch" angesehen. Er ist nicht "angepasst". Der Versuch unserer Gesellschaft, den Menschen anzupassen, vergewaltigt und tötet den zu höherem Sein berufenen Menschen. Madschnun ist ein Paradigma des Menschen, der seinen inneren Weg ernst genug nimmt, um die Erwartungen seiner Familie und Bekannten n i c h t zu erfüllen. Er lehnt die Ratschläge, er solle "L e i l a vergessen und das Leben geniessen" kompromisslos ab. Wer die Liebe und das Leid M a d s c h n u n s geschmeckt hat, könnte nur um den Preis des Selbstverrats den Zustand der Konfliktlosigkeit anstreben und sich den ungeschriebenen Normen - "sei glücklich", "sei erfolgreich", "passe dich an" - unterwerfen.

Der Mensch, der aus der Begegnung lebt, ist in den meisten Kulturen ein Verrückter, ein Sonderling. Jedenfalls wird er gerade im europäischen Kulturraum als verrückt angesehen. Und ob wir für "vernünftig" oder "verrückt" gehalten werden, ist abhängig von unserer Verfassung - bezogen auf die Normen der jeweiligen Gesellschaft. Zum Beispiel wird ein Mensch, der intelligent, vielseitig begabt ist und gute Chancen hat und Karriere im Beruf verspricht, für "verrückt" gehalten, wenn er um einer anderen Berufung willen darauf verzichtet. Er lehnt es ab, sein Leben in dieser Welt so einzurichten, um sich vor allen möglichen Gefahren abzusichern. Er verzichtet auf grosse materielle Gewinne. Ein solcher Mensch kann in den Augen der Gesellschaft nur "verrückt" sein.

M a d s c h n u n 's Einsamkeit verhilft ihm, in sich zu gehen. Daher gelingt es ihm, seine Ichsucht, seine Leidenschaften zugunsten eines höreren Seins aufzugeben. Das "Leer-Werden" von seiner Ichverhaftetheit, Gier und Leidenschaften

wirkt sich sogar auf die wilden Tiere, mit denen er zusammenlebt, aus, sodass auch sie aufhören, einander zu fressen, und sich ihm als dem "König der Liebe" unterwerfen. So wie M a d s c h n u n keine Angst vor den wilden Tieren hat, so auch seine Mutter, die ihn in den Bergen aufsucht, um ihn zurückzuholen."Vor den Tieren hatte die Mutter keine Angst, was kümmerten sie der Löwe, der Panther, der Wolf? Sie sah nur den Sohn, der unglücklich war, und sie eilte auf ihn zu, so schnell ihre Füße, die müden, sie trugen. Sie umarmte und küsste und liebte den Wiedergefundenen." (1)

Derjenige, der in sich spürt, dass es auf das Ewige im Menschen ankommt, fürchtet keine Gefahren. Demütig und gelassen lebt er seiner inneren Bestimmung und seinem Auftrag gemäß das, was von Dauer ist, was nicht vergeht, was jenseits von Raum und Zeit ist. Der begegnende, offenständige Mensch haftet nicht an dieser Welt. Dies ist im Sinne von NIZAMI, wenn er schreibt:

"Und was ist schon unser Dasein als Menschen? Ob es kürzer oder länger dauert, ja, ob es tausend Jahre selbst währte: nimm es hin als einen Atemhauch, der vergeht in der Ewigkeit. Von Anbeginn trägt das Leben die Inschrift des Todes, und beide sind verschwistert in heimlichem Augenspiel. Bis wann also willst du dich selber betrügen? Bis wann willst du dich nicht so sehen, wie du wirklich bist und einst sein wirst? Jedes Sandkorn misst die Welt an der eigenen Länge und Breite; und es ist doch, gemessen am Berg, beinahe nichts. Du selbst bist das Sandkorn, sieh, und auch dein eigener Häftling. Zerbrich deinen Kerker! Werde frei von dir und den Menschen, und erkenne, dass das, von dem du glaubtest, es sei, in Wirklichkeit nicht ist. Folge dem Beispiel von Nizami: verbrenne nur stets wie die Kerze deinen eigenen Schatz, dann wird einst die Herrscherin 'Welt' dir als Sklave dienen." (2)

Diese Aufforderung NIZAMI's will sagen: "Auch ich bin Madschnun" (3). Und jeder, der in der Begegnung lebt, ist madschnun, verrückt.

(1) Ebenda, S.256 f.

(2) Ebenda, S.265 f.

(3) Dass NIZAMI den knappen arabischen Urtext mit solcher Meisterschaft episch wiedergeben konnte, ist kaum denkbar, ohne dass er selbst aus der Begegnung gelebt hätte.

13. DIE GRENZERFAHRUNG IN IHRER B E D E U T U N G F Ü R D I E B E G E G N U N G.

"Begegnung" kann als "Grenzerfahrung" beschrieben werden, denn als solche tritt sie ins Bewusstsein. In der Grenzsituation erfährt der Mensch seine Existenz als Bedingtheit, indem er sozusagen an die endgültige, unausweichliche Grenze seines Daseins stösst. In der Erfahrung der Endlichkeit erfährt er zugleich die Nichtendlichkeit. Es gibt Situationen im Leben des Menschen, an denen er durch Veränderung arbeiten kann. Aber es gibt auch Situationen, die immer bleiben, was sie sind: nämlich die Tatsache, dass ich sterben, leiden, kämpfen muss und mich in Schuld verstricke. In dieser unausweichlichen Erfahrung der Grenze ist es entscheidend, wie der Mensch sich i n und z u ihr verhält. Die "Entscheidung" ist massgebend, ob der Mensch zu seinem S e i n vorstösst oder nicht. Wenn er sich so verhält, als gäbe es für ihn keine Grenze - z.B. er will den Tod eines geliebten Menschen nicht wahrhaben, und tut so als wäre er noch am Leben - verschlei-ert er sie und verliert sich selbst als Folge davon. Mit andern Worten, er geht an seinem Leben vorbei.

Wo er die G r e n z e aber als solche erfährt, d.h. das, was ihn trifft, auf sich nimmt, sich davon ergreifen lässt, und dabei als Dasein scheitert, dort kann er zu seiner Existenz durchbrechen. Die Grenze, die der Mensch als "Scheitern" erlebt, ist dann nicht mehr nur eine endgültige, unausweichliche Beschränkung, sondern zugleich der Ort, an dem das Dasein auf T r a n s z e n d e n z hin durchsichtig wird. So wird aus der möglichen Existenz des Menschen wirkliche Existenz.

Welche B e d e u t u n g hat die Grenzerfahrung für die Be-gegnung?

Die Grenzerfahrung lässt den Menschen die Grenze seines "Leben-Könnens" spüren. Ich formuliere das bewusst doppelsin-nig. "Leben-Können" soll einerseits auf den Tod als d i e Grenze unseres Lebens hinweisen und andererseits auf das, was wir die "Kunst zu leben" nennen könnten.

Verstehen wir es zu leben?

Nein..., "die Heiligen und die Dichter vielleicht, bis zu einem gewissen Grade".(1)

Wir stehen als Menschen in der Gefahr, an unserem Leben vorbeizuleben, nämlich dann, wenn uns nichts betroffen macht, uns nichts zum Staunen bringen kann, uns nichts begeistern kann und uns nichts zur Verzweiflung bringt. Ein solcher Mensch ist innerlich tot, obwohl er noch lebt. Dieser Mensch kann nur durch eine Grenzerfahrung zum Leben erweckt werden, seinen Lebenssinn finden und "bewusster" leben.

Vielleicht können wir von uns sagen, wir hätten keine Feinde, "kämen mit allen gut aus", seien nie im Gefängnis gewesen, seien aus keiner staatlichen oder kirchlichen Institution ausgeschlossen, in keine psychiatrische Klinik eingesperrt und von niemandem verleumdet oder verfolgt worden. Aber die politische, juristische, finanzielle, soziale und sonstige Sicherheit kann uns den Weg zum wirklichen Leben in innerer Freiheit direkt versperren, indem wir am Versicherbaren und Berechenbaren hängen bleiben.

Die Erfahrung der Grenze (durch Tod, Leid, Krankheit, Not, Abschied, Wehmut des Glücks...) wirft den Menschen aus den "festgefahrenen Geleisen", sie wird zu einem Wegweiser, der die Richtung zum Selbst des Menschen anzeigt und uns warnt, in den Sorgen des Alltags und in der Jagd nach Glück aufzugehen.

Was ist die G r e n z e r f a h r u n g?

Nur das Wissen, dass alles, Glück und Not, eine Grenze hat, an der einfach alles aufhört?

Nein. Der Mensch, der auch Tier ist, hat durch die Tatsache, dass er dies weiss, sozusagen sein Tiersein überwunden. So ist es auch mit dem Wissen des Menschen um seinen Tod. Er weiss, dass er sterben muss, und hat in diesem Wissen die Grenze des Todes schon überschritten.

Die Grenzerfahrung, so wie ich sie sehe, hat die Funktion einer Bewusstseinsweiterung. Sie hilft uns sehen, dass der

(1) WILDER, Th., Unsere kleine Stadt, Schauspiel in drei Akten, Frankfurt/Main (Fischer TB Sonderreihe 7022) 1976.

physische, medizinisch feststellbare, Tod nur e i n Moment unserer menschlichen Existenz ist, nämlich das Endliche lässt uns sozusagen einen Blick auf die andere, nicht-endliche,Seite tun. Diese neue Perspektive fordert von uns - wie ich schon angedeutet habe - eine E n t s c h e i d u n g, eine Entscheidung nämlich, entweder einfach so dahinzuleben, als wäre mit dem Tod alles aus (1) oder das Leben mit seinen beiden Seiten - der endlichen und der nicht-endlichen - zu ergreifen, um so lebend und sterbend, der Entfaltung des Wesens zu dienen. Die Grenzerfahrung kann dem Menschen helfen, M e n s c h zu werden, indem er all die Hoffnungen seines Lebens zerstört sieht, um hinter allen Trümmern oder unter ihnen liegend zu merken, dass er nur noch e i n e Hoffnung hat, eben die unzerstörbare.(2) So wird der Mensch selbst H o f f n u n g. Der Mensch(in der Grenzerfahrung) i s t Hoffnung.

Ohne Grenzerfahrung würden wir kaum der R e a l i t ä t des Nichtendlichen gewahr. Ich hoffe, damit verdeutlicht zu haben, dass Grenzerfahrung etwas Positives und kein "Unglück" ist. Ich sehe eher dort ein Unglück für den Menschen und seine Welt, wo diese Erfahrung versäumt wird. Wenn der Mensch sich im Scheitern seiner Existenz dafür entscheidet, beide Seiten - die endliche und die nicht-endliche - des Lebens anzuerkennen, werden in ihm ungeahnte Kräfte frei, die die Beziehung zum Mitmenschen und zur Welt vertiefen und erneuern. Die Grenzerfahrung - darin liegt ihre Bedeutung - führt zur B e g e g n u n g. Das Annehmen der "Grenze" als eine Trennungs- und Verbindungslinie des endlichen und nicht-endlichen Seins weitet unseren Blick für das Ganze der Beziehung zwischen Ich und Du. So wird die Grenzerfahrung zum Durchbruch zur vollen menschlichen Wirklichkeit, zur Wirklichkeit der "Begegnung".

(1) Ich verwende absichtlich diese volkstümliche Formulierung.

(2) Es ist das "kleine Mädchen"(PEGUY), das in deiner/größten Verzweiflung bei dir sitzt und lächelt.

19. ZUM PROBLEM DER OFFENHEIT.

Die Ich-Du-Beziehung ist eine "offene Beziehung", die ich wachsen lasse. Eine personale Beziehung kann nicht von mir allein "geschaffen" werden, sie ereignet sich je und je, unverfügbar, zwischen mir und dem andern. Das ist jene Sphäre des "Zwischen", in die der Mensch eintritt, wenn er die objektivierende Ich-Es-Beziehung verlässt. (BUBER)

Die personale Beziehung ist in diesem Sinnbereich nicht in dem Sinn o f f e n , als z.B. jemand sagen könnte:

- a) ich habe keine Vorurteile, daher bin ich selbstverständlich immer offen..., oder
- b) sprechen wir miteinander ohne Vorbehalte. Sie wollen mir etwas sagen, ich habe auch meinen Standpunkt, so lassen wir einmal offen, was bei unserem Gespräch herauskommt.

Wer so denkt oder spricht, ist im BUBERSchen Sinn noch nicht offen. Er kann a) seine Offenheit als Determinante seines Sozialverhaltens genau angeben, oder b) die Offenheit gesprächstechnisch einplanen und ihre Funktion berechnen, aber eben daran zeigt sich - so würde BUBER sagen - dass er aus der Welt des Verfügbaren noch nicht herausgetreten bzw. in die "Ich-Du-Beziehung" noch nicht eingetreten ist. Die dafür verlangte Offenheit kann - wie ich am folgenden Beispiel zeigen werde - als eine Einladung im besten Sinne des Wortes verstanden werden:

Jemand kommt zu mir und ich lade ihn ein. Beides geschieht in einer nicht weiter analysierbaren Gleichzeitigkeit. Der andere kommt nicht deswegen zu mir, weil ich ihn eingeladen habe, denn ich wusste gar nicht dass jemand kommen werde. Und ich lade ihn nicht ein, weil er gekommen ist - also nicht etwa so als wollte ich sagen: "Eigentlich ist mir dein Kommen höchst unangenehm, aber weil du schon einmal da bist, bitte ich dich eben herein."

Ich bin in der Einladung offen für den andern, für das Du, indem ich gar nicht zu der Frage komme, was aus der Beziehung, dem Gespräch mit dem Du, werden könnte oder werden sollte.

Ich komme nicht zu der Frage, was denn der andere wohl vorhabe oder welche Ziele ich selber im Gespräch verwirklichen könnte, weil nicht wichtig ist, d a s s er etwas sagt oder ich, sondern dass wir miteinander da sind.

Ich will also nicht etwas am andern tun, sondern bin für ihn, so wie er ist, ganz d a - unmittelbar, konkret personhaft d a. Mein Dasein ist ein a n t w o r t e n d e s Sein - , u.z. - wenn dafür überhaupt eine zeitliche Bestimmung möglich ist - schon lange bevor der andere ein Wort gesagt hat. So wird mein Dasein "Wort" und "Antwort" für das Du. Dadurch, dass ich angesprochen bin, wird von mir eine Antwort gefordert. Ich kann diese geben oder verweigern. Wenn er mich von seinem Vertrauen aus anspricht, kann ich in meiner "Treue" darauf antworten oder die Antwort in meiner "Untreue" versagen. In meinem Antwortgeben liegt meine Verantwortung für das, was mir anvertraut ist. Wenn ich antworte, vernehme ich das Wort. "Wer nicht mehr Antwort gibt, vernimmt das Wort nicht mehr".(1)

Das Problem der O f f e n h e i t des Menschen ist identisch mit der Frage nach der E c h t h e i t. Als Mensch offen zu sein, kann nicht bedeuten, einfach immer alles zu sagen, was man denkt. Das ist zwar selbstverständlich, aber dennoch ist es in diesem Zusammenhang nützlich, darauf aufmerksam zu machen. Der Mensch ist kein ausschliesslich auf eine bestimmte Art von Verhaltensweisen programmierter Automat.

Wir sehen schon hier, dass Offenheit, besser gesagt, Offensein, durchaus eine auswählende Zuwendung zum andern einschliesst. Hier gilt auch der Grundsatz:

"Sage nicht alles, was du denkst, aber wisse immer alles, was du sagst!"

Und es ist gut zu wissen, warum man nichts sagt.

Solche Überlegungen haben den Vorteil, dass sie kaum bestritten werden können. Aber sie bleiben doch noch an der Peripherie und wir sind nicht an den Kern des Problems der Echtheit herangekommen. Ich versuche nun diesen Schritt zu gehen, indem ich die Echtheit von der Basis der Entscheidungsdimension menschlichen Handelns verstehe.

Ich muss mich entscheiden - wofür? Für die Offenheit? Das ist nicht nötig. Wer offen ist, wird auch so handeln (agere sequitur esse). Wofür also muss ich mich entscheiden?

Ich muss mich entscheiden, einfach immer M e n s c h zu sein, also nicht nur Mechaniker, Krankenschwester, Arzt, Beamter, Busfahrer oder sonst etwas. Das heisst mit andern Worten, dass ich von den Menschen gut denke, sie gern habe, dass ich mich immer frage: was braucht der andere von mir und wie kann ich ihm am besten dienen? Vom Menschen gut denken, ihn gern haben, heisst übrigens nicht, utopisch zu denken. Wem das eben beschriebene Menschsein gelingt, von dem werden seine Mitmenschen sagen: "Wann immer auch jemand zu ihm kommt, der irgendetwas von ihm braucht, wird er sich für ihn Zeit nehmen. Er wendet sich dem andern auf eine unaufdringliche, subtile, nicht moralische, nicht urteilende Form zu. Er nimmt am andern Anteil und ist hilfsbereit, wo echte Not herrscht."

Diese Überlegung soll dazu dienen, zu sehen, dass der Mensch nur in der Masse gut ist, als er auch e c h t ist. Das wird sofort klar, wenn man sich einmal einen Menschen vorstellt, der vom andern nichts hält, und nur auf das eigene Prestige achtet, den andern beneidet, ihm dessen Glück missgönnt, usw. Wenn ein solcher Mensch versucht, offen zu sein, offenbart er nämlich zugleich seine Verschlossenheit "Zugeknöpftheit". Wir assoziieren in unserer Alltagssprache "Offensein" nicht umsonst mit einer freundlichen Zuwendung. Ein Mensch, der kein Herz hat, kann natürlich auch keines zeigen... Seine "Offenheit" ist reine Zerstörung. Zum Beispiel der "Freund", der seinen Freund verrät, ein Mensch, der mit einer bereitwilligen Auskunft das Leben eines andern verpfuscht.usw. Der offenständige Mensch lernt, jeden Augenblick das zu tun, was die konkrete Situation von ihm fordert: das Nächstliegende! Eine solche Offenheit lässt den Menschen ohne Angst und Sorge, also g e l a s s e n durchs Leben gehen.

O f f e n h e i t schliesst ein, dass der Mensch nicht an den Dingen haftet; denn tut er das, sucht er aus allem Vorteile zu ziehen. Das kann dann so weit gehen, dass ihm jedes Mittel recht ist. Um zu seinem Vorteil zu kommen, muss er

also eine Maske tragen und dann beginnt seine Unechtheit, seine Unwahrhaftigkeit.

Offenheit heisst, aufgeschlossen sein für die Not des Mitmenschen. Es gibt Menschen, die blind sind für das Elend eines Menschen. Offenheit ist eine Fähigkeit, die Dinge so zu sehen wie sie sind, und nicht wie ich sie sehen möchte. Ein offener Mensch freut sich über jede Kleinigkeit, freut sich über die Schönheit der Natur, über das Glück seines Mitmenschen. Er besitzt ein mitfühlendes Herz. Er trauert mit den Trauernden. Lacht mit den Lachenden und Fröhlichen. In diesem Sinn bedeutet Offenheit: M e n s c h l i c h k e i t.

20. DIE FRAGE NACH DER MENSCHLICHKEIT.

Eine für das anthropologische Denken zentrale und scheinbar leicht zu beantwortende Frage heisst:

Was ist Menschlichkeit?

Das in der abendländischen Philosophie vom jüdisch-christlichen Denken beeinflusste Thema "Menschlichkeit", auch Mitmenschlichkeit genannt, wird meist unter dem Aspekt des Spannungsverhältnisses von Altruismus und Egoismus gesehen. Die Liebe zum andern und die Liebe zu sich selbst werden meist als unüberbrückbare Gegensätze erlebt und daraus wird die als christlich deklarierte ethische Forderung abgeleitet, der Mensch solle seine Eigenliebe aufgeben, und dann, wenn er auf seine eigenen Wünsche verzichtet, sie "zum Opfer gebracht" und damit negiert hat, dem Mitmenschen dienen.

Da eine solche Negation keine Synthese und damit keine eindeutige (Mit)menschlichkeit möglich macht, finden wir im Gespräch über dieses Thema kaum eine annehmbare Antwort. Immer wird einer mit Recht bemerken, dass der Altruismus, bei dem nichts "geopfert" wird, wertlos bleibe, ja gar kein Altruismus sei, und ein anderer wird mit guten Argumenten sagen, dass der Mensch, der seine Selbstliebe radikal aufgibt, nicht menschlich sein könne. Dieses Problem kann begegnungsphilosophisch so gelöst werden:

Der Mensch findet seine Erfüllung in der Begegnung mit dem Du. Diese Begegnung, soll sie zustandekommen, setzt die "Wendung zum jeweiligen Du" (dem Nächsten) voraus, das restlos zur Haltung gewordene Offensein. Ein solches Offensein ist beglückend und zugleich gefährlich: wir setzen uns dem Verletztwerden aus. Darum ist sie ein Wagnis. Insofern ist das "Opfer" im Altruismus nötig. So ist nicht die Opferung des Selbst nötig, sondern seine Befreiung im Wagnis. In der dadurch ermöglichten Begegnung wird Menschlichkeit konkret.

M e n s c h l i c h k e i t hat nur dort ihren Sinn, wo die Beziehung zu einem Du (zum Mitmenschen) gelebt wird.

Menschlichkeit heisst: im andern das "Überweltliche zu erschliessen. Wann immer der Mensch mit jemandem in Beziehung tritt von Mensch zu Mensch, begegnet er ihm. Aus diesem Grund ist der eine dem andern auch als M e n s c h aufgegeben. Mitmensch-Sein bedeutet Bewährung, d.h. dem Mitmenschen, dem er begegnet, zu helfen, d e r sein und auch b l e i b e n zu dürfen, der er i s t, u.z. in einer Weise, dass er auf seine Art das überweltliche Leben darleben, schützen und weitergeben kann. "Mitmenschliches Verhalten bedeutet, die Einsamkeit des andern mitzufühlen und ihm zu helfen, aus ihr herauszukommen. ... Mitmenschliches Verhalten bedeutet Begleiten auf seinem inneren Weg." (1) In diesem Sinn bedeutet Mitmenschlichkeit, sich auf die mehrdimensionale Beziehung zu einem Du einzulassen.

Auch die Psychotherapie - sofern sie sich als "humanistic psychology" versteht - darf als eine Form der Mitmenschlichkeit betrachtet werden. Dies trifft besonders auf die personenzentrierte Psychotherapie von ROGERS zu.

Menschlich handeln, heisst, sein Wesen verwirklichen.

Wieviele Menschen, die in sozialen Berufen arbeiten, handeln in diesem Sinne menschlich? Gerade dort wo Menschlichkeit gelebt werden soll - z.B. in sozialen und medizinischen Einrichtungen - herrscht eher Unmenschlichkeit, Beziehungslosigkeit dem leidenden, in Not stehenden Menschen gegenüber. Ich möchte hier ein Beispiel aus meinem Bekanntenkreis anführen:

Eine Bekannte, die mit schweren Nierenkoliken in das Krankenhaus eingeliefert wurde, musste sich einer gründlichen Untersuchung unterziehen. Sie wurde an eine Maschine angeschlossen, die die Nierenfunktion überprüfen sollte. Die Hausärztin hatte ihr in unverantwortlicher Weise profeziezeit, sie müsse ihr ganzes Leben an eine Maschine angeschlossen werden. Verständlicherweise hatte meine Bekannte Angst. Bei der Untersuchung wurden ein ganzer "Arztstab und viele Krankenschwestern aufgeboden, die sich alle um die Maschine scharten, ohne die Patientin zu beachten. Während der ziemlich schmerzhaften

(1) DÜRKHEIM, "Überweltliches Leben in der Welt, der Sinn der Mündigkeit, Weilheim/Obb.(O.W.Barth)²1972, S.152 f.

Untersuchung unterhielten sich die Schwestern untereinander laut über das Funktionieren der Maschine, die Mode und das Wetter. Meine Bekannte fühlte sich in ihrer Angst so allein gelassen, dass sie sich sehr nach einer menschlichen Zuwendung sehnte. Als sie das Gefühl des Verlassenwerdens nicht mehr ertragen konnte, sagte sie zu den Anwesenden: "Ich brauche jetzt eine Hand, die mich hält." Die "Ärzte und Schwestern waren über diese "Äusserung höchst erstaunt, dass es so etwas gibt, bis die Oberärztin begriffen hat, was jetzt zu tun war. Sie ergriff ihre Hand.

Meine Bekannte hatte den Mut, zu sagen, was sie ausser der technischen Betreuung noch brauche. Viele Patienten bringen aber diesen Mut nicht auf. Solche Situationen sind eine Schule der menschlichen Begegnung-.

Je mehr sich die Menschen gegenseitig nur objektiv als Gegenstand - nur in ihren Rollen - wahrnehmen, um so mehr bleibt ihnen der Reichtum und der Segen, der aus dem Einander-Berühren kommen kann, versagt. "...jede Berührung bedeutet oder schafft einen Kontakt nicht nur vom einen zum andern, sondern schliesst beide an ein Umfassenderes an, ja, kann die Zugehörigkeit zu einem grösseren 'Leib', einem kosmischen Leib, heilsam zum Bewusstsein bringen. ...Überall sind Hände da, die wie durch Gitterstäbe hindurch nach der Hand suchen, die sie liebevoll nimmt oder sich warm in sie hineinlegt. Wo das unvermutet einmal geschieht, sind plötzlich keine Gitter mehr da, und ein eingefrorenes Herz taut in einem Strom es warm durchflutenden Lebens auf. Wie selten ist das!" (1)

Nur der Mensch, der ganz von seinem Wesen her da ist, nur der vermag mit grosser Selbstverständlichkeit sein gefühltes Einssein mit dem andern im Ergreifen der Hand zu zeigen. Dies allerdings erfordert Mut! (2)

(1) DÜRKHEIM, Meditieren..., S.204 f.

(2) Auf die mit der Berührungsscheu verbundenen Tabus kann ich hier leider nicht eingehen.

21. BEGEGNUNGSPHILOSOPHISCHE
GEDANKEN ZUR LIEBE NACH PIEPER.

PIEPER hat in seinem Buch über die "Liebe" einen wichtigen Beitrag zur Begegnungsphilosophie geleistet. Er teilt nicht das Bedauern vieler darüber, dass die deutsche Sprache offenbar für sehr verschiedene Aspekte der menschlichen Beziehung nur ein Wort kennt. "...es gibt auch für die anderen Sprache in der Vielfalt des Vokabulars ... ein Grundwort, ein einziges, das alle Sonderbedeutungen unterfängt und verknüpft. Im Lateinischen zum Beispiel und in den darauf zurückgehenden modernen Sprachen heisst dieses Grundwort: amor. O m n i s d i l e c t i o v e l c a r i t a s, s e d n o n e c o n v e r s o. (REHMKE,J.) (1)

PIEPER sieht in der angeblichen "Armut" des deutschen Vokabulars "die Chance, ständig durch die Sprache selber dazu aufgefordert zu sein, das dennoch Einheitliche in allen Gestalten der Liebe nicht aus dem Blick zu lassen und dies Gemeinsame, allem einengenden Missbrauch zum Trotz, dem Bewusstsein präsent zu halten". (2)

Diese Bemerkung PIEPERs gilt auch für die "Begegnung", die allerdings noch nicht in dem Masse der Diskreditierung ausgeliefert ist. PIEPER formuliert seine Begegnungsphilosophie z.B. im Nachdenken über den "Sprung" von der Selbstliebe zur Liebe. "Zwei verschiedene Vorstellungen haben sich in unserer Erörterung, wie sich jetzt zeigt, unversehens ineinander geschoben: erstens Selbstliebe, Glücksverlangen, Erfüllungsstreben als das naturhaft Früheste, als die Wurzel aller Liebe sonst; zweitens Selbstliebe als Modell und Richtmass der Liebe zum andern Menschen. In beiderlei Hinsicht aber stellt sich die Frage: wie kommt man aus der Liebe zu sich selbst heraus - mag sie auch noch so sehr die Wurzel sein und das Modell? Wie ist dieser Schritt zu denken? Oder ist es vielleicht weniger ein Schritt als ein Sprung - der eines Augen-

(1) PIEPER, J., "Über die Liebe, München (Kösel) 1972,S.17.

(2) Ebenda.

blicks getan werden muss, über den Abgrund hinweg, der Eros und Agape trennt?" (1)

PIEPER zitiert NIETZSCHE, der zwar die Liebe als "diese feinste Besitzlust" entlarvt, aber doch zugibt, dass beim Wort Liebe selbst "das klügste Weib und der gemeinste Mann...an die verhältnismässig uneigennützigsten Augenblicke ihres gesamten Lebens denken" (2), und bemerkt dazu:"An genau diesem Punkt zeigt sich aber auch die Möglichkeit der Verknüpfung, e i n e Möglichkeit jedenfalls, sich deutlich zu machen, wie jener Schritt zur 'selbstlosen' Liebe zu denken sein könnte. Waren die 'uneigennützigsten Augenblicke' ...nicht zugleich auch die glücklichsten (w e i l es die uneigennützigsten waren)? Wenn wirklich der Eros...im Grunde Glücksverlangen ist, dann lautet die Frage: was denn 'Glück' wahrhaft sei und worin es besteht".(3) PIEPER sieht das schwer zu beschreibende Glück, nach dem wir alle suchen, in der "den andern meinenden Bejahung", in der Teilnahme(GOETHE)."Hier ist auch eine Definition von LEIBNITZ in Erinnerung zu rufen, der das Wesen der Liebe in die Mifreude setzt; auf solche Weise...löse sich auch 'ein schwieriger Knoten...wie es nämlich eine interessenlose Liebe, einen a m o r n o n m e r c e n n a - r i u s geben könne...Denn das Glück derjenigen an deren Förderung wir Freude haben, bildet einen Teil unseres eigenen Glückes'".(4)

Durch seine "Aufwertung" der Selbstliebe, die er mit der nicht-berechnenden "Selbstlosigkeit" verknüpft sieht, beschreibt PIEPER den b e g e g n e n d e n Menschen, den Offensändigen, der sich dem Sein, das ihn im andern anspricht, radikal öffnet und der gerade darum sein Selbst nicht verliert, sondern gewinnt. Begegnungsphilosophisch könnten wir die Liebe in der Formel ausdrücken:"Mein Glück i s t mein Glück, indem es auch d e i n Glück ist."

(1) Ebenda, S.131 f.

(2) NIETZSCHE, Menschliches, Allzumenschliches,II,95.
Gesammelte Werke,Bd.9, S.58.

(3) PIEPER, ebenda, S.132

(4) Ebenda, S.134.

22. BEGEGNUNG UND TOD.

Wenn wir die Begegnung in ihrer Tiefe und mit all ihren Aspekten begreifen wollen, ist es unerlässlich, den Tod mit einzubeziehen. Mit "Tod" meine ich nicht so sehr einen "Punkt". Wenn er zeitlich bestimmt wird trägt er ein merkwürdiges Doppelgesicht als End- und Anfangspunkt. Ich meine den Tod als eine menschliche Wirklichkeit, die - wie das Leben - diesseitig und jenseitig, immanent und transzendent ist.

Was ist der Tod?

Wir wissen vom Tod nicht besonders viel. Wir wissen z.B. dass täglich tausende von Zellen im Körper sterben. Wir kennen auch einen geistig-seelischen Tod, der lange vor dem physischen Tod wirksam werden kann. Und wir wissen, dass unsere Hoffnung über den physischen Tod hinausgeht, dass es im Menschen eine Hoffnung gibt, die ihn in seinem Altern begleitend macht, so jung, dass u.U. ein alter Mensch seelisch-geistig jünger sein kann als ein junger Mensch. Dieses Wissen mag als wenig oder als viel betrachtet werden. Auf jeden Fall ist es der Tod selbst, der unsere Kenntnis des Todes sowohl ermöglicht wie begrenzt. Eine v o l l s t ä n d i g e K e n n t n i s vom Tod wäre eine v o l l s t ä n d i g e Kenntnis vom Leben vor und nach dem Tod.

Weil wir unseren eigenen Tod noch nicht erlebt haben, sind wir auf die Erfahrung von Menschen angewiesen, die dem Tod schon sehr nahe waren und auf unsere Erfahrung des Todes von uns Nahestehenden.

Ich habe die Nachricht vom Tod eines mit mir befreundeten alten Mannes erfahren. Manche Leute berichten von Erscheinungen des Toten am Sterbetag. Solches ist mir nicht widerfahren. Für mich erscheint Hans R. indessen heute - nicht auf der Strasse visuell - (aber seit ich weiss, dass er gestorben ist) in aller Realität: sein Leben, soweit ich es kenne, die über sieben Jahre unserer Bekanntschaft, seine Worte, die Art, wie er mich begrüßte, sein Blick, wenn er sich über etwas freute und wenn er sich über etwas ärgerte, etwas betrauerte, die Art wie er mir zuhörte und mir die Hand reichte... das alles lebt heute in meinem Bewusstsein und vieles andere; es

ist wie eine filmische Wiederholung des Geschehenen zu einer so lebendigen Wirklichkeit verdichtet, zu einer Wirklichkeit, die ich nicht besser beschreiben kann, als mit dem Wort "Begegnung". Der Tod rückt mir, dem Überlebenden, das Dasein des (medizinisch) Gestorbenen in eine greifbare Nähe. Es gibt bei der Betrachtung verschiedener Begegnungsbeispiele einen gemeinsamen Nenner, der in allen Fällen enthalten ist, nämlich die H o f f n u n g, die aus der Begegnung wächst.

Der Mensch, der glaubt, dass das Leben in Raum und Zeit alles für ihn sei, für den ist Leiden ohne Sinn und der Tod ein Feind. Durch die in der Hoffnung spürbare Ahnung eines Überweltlichen Lebens, wird das Leben in der Zeit zu einem Leben jenseits von Raum und Zeit. Dadurch gewinnt es an Qualität. "Erst an der Grenze sind wir dem, was jenseits der Grenze ist, ganz nahe, und in der Dunkelheit des Endes kann das Leuchten eines Anfangs uns treffen und am qualvollen Ende des Endlichen das Unendliche uns finden, das uns allen Qualen entrückt." (1) Wenn die Erfahrung der Grenze im Hinblick auf die Erfahrung einer neuen Dimension von entscheidender Bedeutung ist, so hat dies entscheidende Konsequenzen für die Begegnung mit dem S t e r b e n d e n .

Jeder Mensch kann in die Situation kommen, einem Sterbenden zu begegnen: sei es beruflich als Seelsorger, als Therapeut, als Arzt, Krankenschwester oder als Freund, als Fremder. Einem Sterbenden zu begegnen heisst, ihn als Mitmenschen, als einen, der-wie wir selbst - vor der Grenze steht, wahrzunehmen. Wie soll man sich einem Sterbenden gegenüber verhalten? Wir sollen nicht darauf aus sein, unbedingt etwas zu tun, aber wir sollen wirklich bei ihm sein, im Wort, im Schweigen, in der Berührung. Menschlichkeit bedeutet in diesem Zusammenhang, sich dem Sterbenden so zu öffnen, dass dieser sich von allem entlasten kann, was ihn beschwert, u.z. ohne Scheu und voll Vertrauen, damit er selbst fähig wird, sich dem zu öffnen, der unausweichlich als der grosse Unbekannte auf ihn zukommt. Auf diese Weise kann dem Sterbenden, der am Loslassen-

(1) "DÜRKHEIM, K., Vom doppelten Ursprung des Menschen, Freiburg. Basel. Wien (Herder), 1973, S. 264.

Müssen seines Ich leidet, die Herrlichkeit des überweltlichen Lebens aufleuchten. Derjenige, der einen Sterbenden begleitet, muss sich der entscheidenden Bedeutung der Todesstunde bewusst sein. Mitmenschliches Verhalten, welches hier gefordert wird, bedeutet radikale Entscheidung für die E c h t - h e i t und W a h r h a f t i g k e i t dem Sterbenden gegenüber. Wer in einem so bedeutenden Augenblick unwahrhaftig ist, handelt unmenschlich, da er dem Sterbenden nicht die Möglichkeit gibt, seine Fassaden, seine Masken fallen zu lassen, und ihm die Wahrheit vorenthält. Es gibt die Liebe, die tröstet, Sorgen abnimmt, und auch in liebevollerweise lügt, um dem Sterbenden die Schmerzen der Wahrheit zu ersparen. Diese Liebe hat aber hier keinen Platz. Ich bin der Meinung, dass gerade einem Sterbenden die W a h r h e i t, die ihm die Möglichkeit gibt, zu sich zu finden, zusteht.

"Das Sterben kann die Chance einer letzten oder vielleicht der ersten Bewährung vollen Menschturns und die höchste Probe personaler Freiheit sein".(1)

Sterben ist die Stunde der Wahrheit, wie immer auch der Sterbende das, was auf ihn zukommt, ansehen mag. Gerade die Wahrheit ist es, die dem Sterbenden den Schrecken vor dem Tod nehmen kann. Dies soll folgendes Erlebnis von DÜRCKHEIM veranschaulichen:

"Ein Freund, war nach einer schweren Operation dem Tode nahe. Die Ärzte, die das sehr genau wussten, hatten ihm versichert, dass er damit rechnen könne, in der nächsten Woche das Krankenhaus zu verlassen, um sich für eine neue Operation vorzubereiten, die ihn dann ganz gesund machen würde. Mit dieser Mitteilung empfangen mich auch die Angehörigen, die bei ihm wachten. Ich trat ein und erkannte die Lüge. Der Mensch war schon vom Tod gezeichnet. Ich schickte seine Frau hinaus, um allein mit ihm zu sein. Er sprach davon, dass er hoffe, in Kürze wie geplant, einen Vortrag halten zu können oder zumindest ihn rechtzeitig diktieren zu können, damit ein anderer für ihn lesen könne. Es war deutlich zu fühlen, wie hinter diesen Worten die von ihm selbst empfundene Unwahrheit stand. Da fasste ich mir ein Herz und sagte: "Lieber Freund, ich glaube, Sie täten besser daran, statt an Ihren Vortrag

(1) Ebenda, S.265.

zu denken, einmal alles loszulassen und sich auf den Punkt einzustellen, der jenseits von Leben und Tod ist. 'Hören Sie', wiederholte ich 'jenseits von Leben und Tod'. Die Wirkung dieses Wortes war ergreifend. Er schloss die Augen. Ein neues Leben kam in sein Gesicht. Die aschfahle Farbe machte einem rosigen Schimmer Platz. Ein Leuchten ergoss sich über sein Antlitz. Dann öffnete er die Augen, und mit einem Ausdruck unendlichen Friedens reichte er mir die Hand und sagte nur ganz schlicht: 'Danke'. Dann schloss er wieder die Augen, ich ging und informierte seine Frau, dass sie nur mit wenigen Tagen noch rechnen dürfe.

Diesem Mann, der den Tod nicht fürchtete und die Reife besass, sich offenen Sinnes auf ihn vorzubereiten, wurde das Sterben verdorben. Je näher der Augenblick des Hinübergehens kam, die Zeit also, in der er der grössten Stille bedurfte, stiller Gemeinsamkeit mit seiner Lebensgefährtin und Stille, Stille, Stille für sich selbst, um so emsiger war das Kommen und Gehen der Schwestern und das Anlaufen des medizinischen Apparates, auch einer technischen Apparatur, um das rein physische Leben noch um einige Stunden zu verlängern. So wurde diesem Menschen in letzter Stunde noch genommen, was das letzte war, das er noch sein eigen hätte nennen können: sein Tod.

Warum lässt man den Menschen nicht in Frieden sterben, wenn der Augenblick gekommen ist? Warum es dem Menschen so schwer machen, im Sterben in seine himmlische Heimat und die Verklärung eines neuen Lebens einzugehen?" (1)

Dieses Problem hat Konsequenzen für die Haltung aller, die mit Sterbenden zu tun haben, weil es die E c h t h e i t, den Einsatz der ganzen Person, fordert. Wenn ich in der Begegnung mit dem Sterbenden wirklich e c h t, d.h. als M e n s c h, nicht als Rollenträger bei ihm bin, wird dem Sterbenden seine Hoffnung und seine Sehnsucht nach dem Leben bewusst. Mein "blosses" Menschsein gibt dem andern irgendwie Kraft und zwar unabhängig davon, ob er oder ich an das Weiterleben nach dem Tode glauben oder nicht. Er erfährt von mir unmittelbar, der sein zu dürfen, der er ist. Diese Erfahrung begründet seine Hoffnung und seine Sehnsucht nach dem überweltlichen Leben(Sein).

(1) Ebenda, S.266 ff.

Welche Bedeutung diese Hoffnung für die Patienten, denen ich begegne und für mich hat, bringt mich zum Staunen, am meisten dort, wo ich merke, dass auch das Gespräch mit solchen Menschen mich in der Hoffnung nach dem überweltlichen Leben bestärkt, die von sich sagen, sie seien nicht gläubig, Atheisten oder Agnostiker.

Allgemein kann gesagt werden, dass die wichtigste Hilfe, die wir geben können, darin besteht, den Sterbenden innerlich bereit zu machen, für das, was auf ihn zukommt. Sie ist so wichtig, dass demgegenüber die medikamentöse und medizinisch-technische Beeinflussung in den Hintergrund tritt.

23. B E G E G N U N G U N D H O F F N U N G .

Die Begegnungsphilosophie ist eine Philosophie des W a r -
t e n - K ö n n e n s u n d W a c h s e n - L a s s e n s
und damit der H o f f n u n g .

Du musst überzeugt sein, dass die Saat, die du säst, ei-
nes Tages aufgehen wird - u.z. sicher, aber vielleicht
anders als du denkst. Und du darfst dabei nicht verges-
sen, dass auch du selbst Saat bist, Same, der gesät wird..

Diese Philosophie ist eine Philosophie des Werdens:
sie schaut - wie jede Philosophie - nicht nur auf die Spanne
zwischen Geburt und Tod, sie schaut auf das gelebte Leben
und auf das nichtgelebte Leben mit den Augen dessen, der
weiss, dass der Tod vor der Tür steht. Sie schaut auf das
Leben, das mit dem Tod beginnt, besser: das im Tod lebt.
Wer so schauen kann, hastet nicht - er weiss, weder mein
Glück noch mein Unglück sind das Letzte. Ich möchte Glück,
aber ich ahne, es könnte ein Unglück sein, wenn ich immer
glücklich wäre, denn ich kann mein Leben, indem ich es gewin-
ne, verlieren.(1)

Die Hoffnung, die ich in der Begegnung gewinne, zeigt dem
Menschen einen Sinn, für den es sich lohnt zu leben. Hoffnung
gewinnt der Mensch aus der Begegnung mit dem Transzendenten,
mit dem, was "jenseits" ist. Hoffnung beruht daher auf einer
Grunderfahrung, die im Menschen eine Ahnung des "Überweltli-
chen" aufkommen lässt. Grunderfahrungen sind Erfahrungen grös-
ster Verzweiflung in sinnwidrigen Situationen, in denen er
aber diese Angst verliert und ihm ein neuer Sinn aufleuchtet.
In solchen Situationen weiss der Mensch mit einem Male, woher
und auf was hin er zu leben hat. Eine Grunderfahrung im Sin-
ne einer Seinserfahrung, nenne ich H o f f n u n g .

Die Hoffnung ist eine Kraft, die den Menschen in eine unbe-
greifbare Ordnung stellt. Ein hoffender Mensch leidet nicht
mehr an der Sinnwidrigkeit der Welt. Trotz aller Sinnlosig-
keit sieht er immer noch einen Sinn.

(1) "Denn wer sein Leben retten will, der wird es verlieren;
wer aber sein Leben verliert,... der wird es finden."
Mt.16,25.

Echte Hoffnung ist eine Hoffnung, die man nicht sieht. Durch die Kraft der Hoffnung kann er das Unannehmbare annehmen. Die Angst vor dem Tod, die Verweigerung am Wider-sinn und die Trostlosigkeit der Einsamkeit gewinnen durch die Hoffnung eine neue Leuchtkraft. Hoffnung befreit den Menschen von allen Nöten in der Weise, dass der Mensch weiss, dass diese Nöte nicht das Letzte sind.

Der hoffende Mensch ist immer offen für die Begegnung mit einem Du. In seiner Beziehung zum Du wird etwas von der Hoffnung als einer überweltlichen Kraft spürbar.

H o f f n u n g befähigt zur B e g e g n u n g, Begegnung zur Hoffnung.

"Menschliches hat immer die Zukunft im Blick. Der Mensch lebt denkend und handelnd, indem er sein Sein ständig in die Zukunft hinausdehnt. Er verdeutlicht sich im Vorhaben und eine entscheidende Dimension dieser Zukünftigkeit ist die Hoffnung." (1)

Begegnung ist nichts anderes als jene menschliche Situation, in welcher wir beginnen, miteinander zu hoffen. Diese Hoffnung gehört zu den anthropologischen Konstanten.

(1) BERGER, P.L., Prof. für Soziologie, N.Y., 1968 zit. in: RINSER, L., Wie wenn wir ärmer würden, Percha Kempfenhausen (R.v.Schulz) 1974, S.7

24. B E G E G N U N G U N D E C H T H E I T.

Ein nicht unbedeutender Aspekt, unter dem das Begegnungsphänomen sich zeigt, ist der Standort des Menschen im Spannungsfeld zwischen Lüge und Wahrheit.

Die Bestimmung dieses "Standortes" ist so etwas wie eine Masszahl, die das Verhältnis eines Menschen zu seinem Mitmenschen ausdrückt. Es geht dabei nicht in erster Linie um sein Verhältnis zu einer "objektiven Wahrheit", zu einer hypostasierten gesellschaftlichen Norm, sondern um die Verwirklichung einer e c h t e n Beziehung zum andern, um die "gelebte Wahrheit" in einer konkreten menschlichen Situation.

Den Aspekt, von dem die Rede ist, könnten wir in der Sprache der Ethik "Wahrhaftigkeit" - psychologisch - E c h t h e i t (1) nennen. Wir sind echt bzw. wahrhaftig, wenn und insofern unsere Äusserungen S e l b s t m i t t e i l u n g sind. So wird unser Selbst, so wie es ist, eine für den andern erkennbare, verbale oder paraverbale Gestalt bekommen.

Das Sich-Geben-wie-man-ist, wird vom andern oft wie ein "Geschenk" empfunden, das Erleichterung bewirkt; und das ist es tatsächlich: eine in Freiheit gegebene Gabe, die nicht gefordert werden kann, die selbst eine Art Herausforderung ist, eine Einladung an das Du, das Geschenk anzunehmen. Die Einheit dieser Einladung und ihre Annahme durch den andern ist "Begegnung", oder besser - ein Aspekt, der uns hilft, "Begegnung" zu verstehen.

24 1. E c h t h e i t a l s E n t s c h e i d u n g.

Um besser zu verstehen, was "Echtheit" meint, ist es zweckmässig, der Echtheit als Wahrhaftigkeit die L ü g e als Unwahrhaftigkeit gegenüberzustellen. Lüge ist in diesem Sinnbereich ziemlich differenziert gemeint. Es gibt nicht nur Lüge als eine auf Täuschung berechnete Aussage, die gewöhnlich dem Geltungstrieb oder einer Entlastungstendenz ent-

(1) "Echtheit" siehe Anhang.

springt. Lüge meint z.B. auch die S t a n d p u n k t l o -
s i g k e i t, die sich in dem Satz ausdrücken lässt: Ich
will mich nicht festlegen (1) (nicht: ich kann mich nicht
festlegen), eine Haltung, die zugleich ausdrückt: ich möchte
mich nicht engagieren. Wer in diesem Sinne lügt, weiss zwar,
dass es Wahrheiten gibt, zu denen er sich bekennen kann und
muss, er tut aber so, als ob sie i h n nichts angingen. Die-
se Haltung kann auch zu einer Lebenslüge (CARUSO) werden. Die-
se "Standpunktlosigkeit" kommt dem SARTRESchen Begriff der
"Unwahrhaftigkeit" (mauvais foi) nahe. Er versteht darunter
"jene Art Lüge, bei der ich mir die Wahrheit absichtlich ver-
schweige, bei der ich mich gewissermassen selbst belüge. Da
ich mich aber nicht absichtlich selbst belügen kann (denn
mein Bewusstsein ist für mich völlig durchschaubar), beginnt
meine Unwahrhaftigkeit zu verschwinden, sobald sie aufgetre-
ten ist, und macht dem Zynismus Platz. Sie kann aber fortwäh-
rend neu hervorgerufen werden und man kann ein ganzes Leben
in Unwahrhaftigkeit verbringen".(2) Diese Art Lüge macht
den Menschen begegnungsunfähig, entwertet ihn als Person
(Mangel an Respekt) und entstellt bzw. zerstört die menschli-
chen Beziehungen.

Ich erinnere mich an einen Bekannten, der aufgrund der wirt-
schaftlichen Rezession arbeitslos war, obwohl er gute Refe-
renzen hatte und eine gute Ausbildung nachweisen konnte. Zu-
sammen mit früheren Studienkollegen besuchte er regelmässig
eine Weiterbildungsveranstaltung. In diesem Kreis war mein
Bekannter der einzige, der ohne Arbeit war. Einige Kursteil-
nehmer, denen seine Arbeitssuche und die damit verbundenen
Schwierigkeiten bekannt waren, erzählten des öfteren, wie

(1) QUALTINGER hat diese Standpunktlosigkeit in "Der Herr
Karl" wie folgt ausgedrückt: "I maan, im Leben eines
jeden Mannes kommt der Zeitpunkt, wo er ein Zuhause
braucht. Ein Heim. I hab mi kirchlich trauen lassen...
Damals war des..eher günstig. I maan, i bin ja katho-
lisch. Net sehr. Aber doch. Wia's halt bei uns is. Ich
glaube an ein höheres Wesen. An eine Macht, die uns
lenkt. Schaun's mi a, was i alles überstanden hab..."
in: QUALTINGER, H./MERZ; C., Der Herr Karl, Reinbeck
b. Hamburg (Rowohlt) 1975, Rowohlt TB 607. S.11 f.

dringend sie Mitarbeiter brauchten, um die grosse Zahl ihrer Klientel zu bewältigen. Sie verhielten sich aber meinem Bekannten gegenüber so, als ob sie nichts von seiner Arbeitssuche wüssten und behandelten ihn mit einer Art unverbindlichen Freundlichkeit, die in dieser Situation wie Hohn wirken musste. Einige, die er auf eventuelle Mitarbeit ansprach, reagierten mit einer Haltung, die Mitleid ausdrücken sollte, und trösteten mit dem Hinweis auf die allgemein schwierige Situation, dem Arbeitsrückgang in vielen Berufen, auch wenn sie selbst mit Arbeit überlastet waren.

Das ist eine differenzierte Art von Lüge, die deswegen interessant ist, weil sie nicht eine falsche Antwort auf eine Frage ist - der Hinweis auf den Arbeitsmarkt ist vollkommen richtig, ebenso dass sie selbst viel Arbeit haben - und dennoch geht die Antwort an der Intention der Frage, die zugleich ein existentielles und nicht nur wirtschaftliches Problem ist, bewusst vorbei. Wie schwer die als solche gar nicht leicht zu erkennende Lüge wiegt, zeigt sich an den Folgen: sie zerstört die Vertrauensbeziehung und verhindert die stets mögliche "Begegnung".

Das Problem im zitierten Beispiel beginnt übrigens nicht erst mit der Frage des Arbeitslosen an seine Kollegen, sondern damit, dass diese nicht von sich aus - u n g e f r a g t - einfach aus dem Wissen um die Tatsache der Not des andern, die Initiative ergreifen. Mit Wortlosigkeit und Indifferenz verfehlt der Mensch sein Menschsein, i.e. sein "Unterwegssein zum Du".

Anmerkung (2) der linken Seite:

SARTRE, J.P. zit. in: Philosophisches Wörterbuch, hrg. von H. Schmidt, Stuttgart (Kröner) ¹³1955, Stichw. "Unwahrhaftigkeit".

Es gehört zum Wesen der Begegnung, dass sie Wort wird, genauer, dass sie Gestalt wird in Wort und Schweigen, bzw. in der Einheit von Wort und Schweigen. Im Sinne der Echtheit als Wahrhaftigkeit hätten seine Kollegen ihm deutlich zeigen müssen, wie sie von ihm denken, bzw. warum sie ihm nicht helfen, auch wenn sie ihm sagen müssten: "Wir wollen dich nicht, weil du anders bist. Bleib uns fern", statt Freundlichkeit zu spielen. So hätte mein Bekannter wenigstens gewusst, wie er dran ist.

Die Lüge besteht in der Widersprüchlichkeit ihres Verhaltens (Freundlichkeit und Ablehnung), eines Verhaltens, das eine D o u b l e - b i n d - s i t u a t i o n (1) begründet. Die daraus resultierende ethische Forderung kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiterbehandelt werden, sie scheint aber im Zusammenhang mit den Folgen, die sich aus ihrer Nichtbeachtung ergeben, überlegenswert.

(1) "Double-bind-situation" siehe Anhang.

242. E t h i s c h e I m p l i k a t i o n e n .

Die "Echtheit" in der "Begegnung" hat auch eine ethische Implikation. Es gilt zu denken, dass die Offenheit der Begegnenden auch ihre Verletzbarkeit begründet. Wer offen ist und auf das Tragen einer Maske (scheinbare Anpassung an gesellschaftlichen Normen, an das Sozialdiktat) verzichtet und sich nicht so gibt, wie er vermuten kann, dass der andere es erwartet, sondern sagt, was er denkt und fühlt, dessen Offenheit kann vom andern angenommen und mit gleicher Offenheit erwidert oder aber abgelehnt werden. Der andere kann z.B. auch mit scheinbarer Offenheit reagieren, der böswilligsten Art von Falschheit. Der Missbrauch der Offenheit des andern ist so etwas wie eine Exkommunikation, ein Hindernis für die Ich-Du-Beziehung. So wird die Person des andern zum Gegenstand gemacht, der mich stört, nicht interessiert. Dieser Missbrauch kann schwerwiegende Konsequenzen haben:

der sich vertrauensvoll "Öffnende kann frustriert werden, er kann sich u.U. um eine Hoffnung beraubt sehen, deren Verlust sein Leben bedeutet. Zum Beispiel ein Selbstmordgefährdeter sucht einen Halt, indem er sich jemandem anvertraut, der ihn abweist, bzw. sein Vertrauen missbraucht.

Im Ereignis der Anrede, die "Begegnung" eröffnet, wird der Mensch in die Entscheidung gestellt. So wird Begegnung zur Bewährung des Menschseins.

Kann man von einer ethischen Verantwortung der einander Begegnenden sprechen, in dem Sinne, dass die Anrede den Menschen als Person zur Antwort verpflichtet? Die Frage ist zu bejahen. SARTRE liefert einen Beitrag zu dieser Frage in einem Gespräch mit M.CONTAT. Ich zitiere einen Ausschnitt:

CONTAT: "Stört es Sie, dass ich Sie über Sie ausfrage?"

SARTRE: "Nein, weshalb? Ich glaube, dass jedermann vor einem Fragesteller das Tiefste seines Selbst sagen können müsste. Was nach meiner Ansicht die Beziehungen zwischen den Leuten verfälscht: dass jeder in bezug auf den andern eine geheime Ecke seiner selbst

versteckt halten möchte, versteckt nicht für alle, aber für jenen, mit dem er gerade spricht. ...Wir liefern unsern Körper jedermann aus, auch ausserhalb jeder sexuellen Beziehung: durch den Blick, die Kontakte. .. Wir existieren jeder für den andern als Körper. Aber wir existieren nicht auf dieselbe Weise als Bewusstsein, als Ideen, obwohl die Ideen doch Modifikationen des Körpers sind. ...Alle Ideen sollten.. erscheinen, auch die allervagsten, flüchtigsten, die am wenigsten greifbaren. Mit andern Worten, diese Geheimhaltung sollte nicht mehr existieren." (1)

Der sich dem Du Öffnende braucht das Du zu seiner Existenz, weil er nur am Du zum Ich wird. "Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du".(2) Dabei ist die Umkehrung nicht zu übersehen: auch der Angerufene braucht den andern zur Selbstwerdung. "Was ich bin, werde ich durch die Sache, die ich mir zu eigen mache" (JASPERS). Durch den Anruf des Du, das mich braucht, lerne ich mich selbst so kennen, wie ich ohne Maske, ohne Schminke und Fassade bin: fähig oder unfähig, schwach oder stark, einfühlsam oder einsam (3). Ich lerne sehen, wie weit das "soziale Bewusstsein", das ich gerne für mich in Anspruch nehme, mich trägt und welche Bedeutung meine "Rollen", mein sozialer, religiöser und politischer Status, für mich haben.

-
- (1) SARTRE, J.P., aus einem Gespräch, abgedruckt im Zürcher Tagesanzeigermagazin, Nr.29, vom 19.6.1975, S.9 ff.
 - (2) BUBER, M., Werke I, Schriften zur Philosophie, 1962, S.85 ebenso in: Ich und Du, Köln (Jakob Hegner) 1962, S.18.
 - (3) Das Gegensatzpaar "einfühlsam oder einsam" soll ausdrücken, dass der Begegnungsfähige immer einfühlsam ist, und dass der Begegnungsunfähige in der Masse einsam ist, als er der Einfühlungskraft entbehrt.

Wer Du spricht, spricht gleichzeitig sich selbst aus, das Ich in seinem Wesen. (1)

Daraus ergibt sich eine bedeutsame Konsequenz:

Der Du-Sagende kommt so zu sich, er findet sein Selbst.

Wie das Gesagte konkret aussehen kann, möchte ich an einer Übung zeigen:

Für die Übung sind zwei Teilnehmer vorgesehen. Sie erhalten die Anweisung, sich gegenüber zu setzen und miteinander ein Gespräch zu führen, in dem jeder der beiden Partner nur die Wörter "Ich", "Du", und die jeweiligen Vornamen verwenden darf. Die Beschränkung auf diese vier Wörter führt notwendig zu einer vermehrten metasprachlichen Kommunikation. Zwischen den beiden Partnern entwickelt sich eine Dynamik der Selbstmitteilung. In der Betonung der einzelnen Wörter wird die Beziehung, die der jeweilige Partner zum andern hat, mitausgedrückt. Reicht die Betonung nicht aus, so bedienen sich die Partner der Körpersprache. Auch das ist Kommunikation, denn "man kann nicht nicht kommunizieren" (2) Es ist wie ein gegenseitiges Eintreten in die Person des andern. Die Partner beenden die Übung selbst, oft zu einem Zeitpunkt des gemeinsamen Schweigens, in dem Ich und Du W i r geworden sind. Die beiden Partner stehen vor der Übung in einer bestimmten Beziehung zueinander, die von positiven und negativen Gefühlen geprägt sein kann. Für die "Begegnung", die in der Übung geschehen kann, gilt, was BUBER von der unmittelbaren Beziehung sagt: "Der Wesensakt, der hier Unmittelbarkeit stiftet, wird gewöhnlich gefühlhaft verstanden und damit verkannt. Gefühle begleiten das metaphysische und metapsychische Faktum der Liebe, aber sie machen es nicht aus; und die Gefühle, die es begleiten, können sehr verschiedener Art sein." (3)

(1) Das Ich in seinem Wesen ist das Selbst.(Def.d.Verf.)
"Selbst" siehe auch Anhang.

(2) WATZLAWIK,P./BEAVIN;J.H./JACKSON,D.D., Menschliche Kommunikation, Bern (Huber) ⁴1974.

(3) BUBER, Ich und Du, S.22.

E₁: Du?
 K₁: Dir? Jetzt hab' ich was falsch gesagt?
 Ich - Du - Ich (zeigt mit dem Zeigefinger auf sich und E.)
 E₂: Ich? - Katharina?
 K₂: Du! (macht eine Handbewegung als wollte sie etwas zeigen)
 E₃: Du! Katharina!
 K₃: Du, Erich?....Du!
 E₄: Ich!
 K₄: Du - Du - Ich? ... Du, Erich (zeigt auf eine Rose)
 E₅: (macht eine Handbewegung, die Rose zu zerbrechen)
 K₅: (schweigt)
 E₆: Ich, Erich!
 K₆: (zeigt etwas in der Umgebung)
 E₇: Katharina - Erich!
 K₇: (schweigt, ... lacht) Mmh, ich möchte nicht mehr.

Dieses Gespräch wurde von einer Drittperson beobachtet und protokolliert. Der Beobachter (B) fragte die beiden Teilnehmer, was sie beim Gespräch erlebt haben.

K: Ich fand es richtig beängstigend und traurig. Man sitzt da wie ein Götze. Wenn man sich bewegen könnte, wäre es besser - oder Taten setzen.
 E: Es ist schwer für mich, etwas zu sagen, ohne etwas zu zerreden... Der Anfang hat mich sehr beeindruckt, dass du "Dir" gesagt hast. Die dann folgende Distanz hat mich in eine traurige Stimmung versetzt. Was mich am meisten störte, war der Beobachter mit dem Notizblock bzw. dass du (K.) dich manchmal fragend - wie hilfeschend zu ihm (B.) umdrehtest.
 K: Ich habe mich schon auch gestört gefühlt.
 B: K., dich habe ich so erlebt: auf der einen Seite suchtest du den Kontakt mit E., fürchtetest dich aber davor und lenktest ab, indem du ihm etwas zeigtest (Rose,etc.)

Du fühlst dich stark durch ein Du angezogen, möchtest es aufnehmen, brichst aber die Möglichkeit auf sprachlicher Ebene zu kommunizieren ab und zeigst "durch die Blume" was du ihm mitteilen möchtest. Erst wenn dir diese Mitteilung misslingt, d.h. von E. nicht verstanden wirst, lässt du dich wieder herausholen, d.h. ansprechen. Du zeigst E. deutlich deine Grenze und sehnst dich gleichzeitig nach ihm.

K: Ich habe Angst....

B: Vor Kommunikation?

K: Das habe ich auch wahrscheinlich.

B: (zu E.) Dich erlebte ich zufrieden, ernst bei der Sache, auf das Du konzentriert. Aber nur so lange du von K. Antwort erhieltest. Die Ablenkungen von K. beunruhigten dich und machten dich ärgerlich. So als könnte dadurch die Übung misslingen. Du zeigtest es durch das Abbrechen der Rose. So als wolltest du damit sagen: lass das, ich meine dich, nicht etwas (Rose, etc.) um uns herum. Mit d i r möchte ich sprechen, dich auf mich wirken lassen, dich erleben, mit dir in Beziehung treten. Wenn K.sich dir zuwandte, warst du wieder froh.

E: (Retrospektive von E.) Der Anfang liess in mir ein ambivalentes Gefühl deutlich werden, das sich durch das ganze Gespräch zieht. Mein "Du" wurde mit einem spontanen "Dir" erwidert. Diese unerwartete Abwandlung des Du löste in mir ein Gefühl des Angenommenseins aus, so als wollte K. zu mir sagen: ich will mit dir zu tun haben und mich ausschliesslich dir widmen. Die Ausschliesslichkeit des Gebens schien sie aber gleich wieder zurückzunehmen: "Jetzt hab ich was falsch gesagt". Das folgende "Ich-Du-Ich" von K₁ erlebte ich als hilfloses Suchen nach der Beziehung, die zwischen ihr und mir lebt(1).

(1) Die Beziehung muss immer wieder aktualisiert werden. Der Schlüssel zur Entstehung der "Begegnung" lag wahrscheinlich in der Vorbereitung des Gesprächs, bzw.in der Anleitung, "Ich", "Du", "Vornamen" als einzige verbale Kommunikationsmittel zu verwenden. Eine Art Grenzerfahrung.

Mit E_2 wollte ich vielleicht unsere Beziehung in Frage stellen, nicht in dem Sinn als wollte ich ihre Existenz leugnen, sondern um zu sagen: unsere Beziehung ist offen, wir wissen nicht, was aus ihr wird, aber wir brauchen das auch nicht zu wissen. Bei K_2, K_4 und K_6 hatte ich das unangenehme Gefühl, meine Partnerin wolle mich von der lebendigen Beziehung ablenken. (Vielleicht wollte sie damit die Beziehung wieder neu verwirklichen?) Als sie auf die Rose zeigte, wurde ich traurig. Ich fühlte, dass das Brechen der Rose mit unserer Beziehung zu tun hat. Mit E_5 wollte ich das irgendwie ausdrücken, indem ich mit den Händen eine Bewegung machte, die das Brechen andeuten sollte. Dann sah ich K. fragend an, um zu sagen: soll ich das mit der Rose machen? Willst du wirklich, dass ich das tue? Ich hatte das Gefühl, als ob K. durch die Hinwendung auf äussere Gegenstände oder Vorgänge (Rauschen des Windes) aus der Ich-Du-Beziehung heraustreten wollte. (1)

Mit der Nachbefragung dieser Übung ist gleichzeitig eine Schwierigkeit angedeutet, dass das, was erlebt wurde, schwer in Worte zu fassen ist. (2) Was wir sagen können, ist nur ein Versuch einer Andeutung. Die Übung zeigt die Notwendigkeit der Entscheidung und die weittragenden Folgen meines Verhaltens, je nachdem wie echt ich bin oder nicht sein kann. In der Begegnung zwischen Ich und Du bewährt der Mensch seine Echtheit und damit sein Menschsein. "Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden"(BUBER)(3). Echtheit ist eine Funktion der Menschlichkeit.

(1) Die Angst, aus der Ich-Du-Beziehung zu treten, ist unbegründet. Man kann "Begegnung" nicht einfach haben und auch nicht aus ihr heraustreten, sondern nur sich auf sie einlassen, sie immer wieder neu aktualisieren. K. weiss es, wenn vielleicht auch nur unbewusst.

(2) Vgl. Kapitel: "Ist Begegnung beschreibbar?".

(3) Vgl. Kapitel: "Der Berechnende und der Begegnende".

ung verwechselt werden. In dieser Verwechslung liegt die Ursache der Illusion. Wir können unsere Illusionen nur durch die radikale Echtheit in der Begegnung abbauen. Anders gesagt, indem wir uns von der "echten" Aussage des andern berühren lassen und den andern durch unsere "echte" Aussage berühren, können wir der Manipulation und der Illusion entgehen.

Mit dieser Beschreibung ist Echtheit, Unverfälschtheit oder Kongruenz in ihrer tiefen Bedeutung noch lange nicht erschöpft.

Die Echtheit ist d a s Kriterium der Begegnung.

24 3. W e r i s t e c h t ?

Wer, mit SARTRE gesprochen, fähig ist, jedem, der danach fragt, das Tiefste, das man kennt, mitzuteilen.

Dürfen wir diese Offenheit einem anderen, Fremden, gegenüber als Kriterium der Echtheit gelten lassen?

Wir fragen uns mit Recht, ob wir das "Tiefste", den innersten Kern unseres Erlebens, die Sehnsucht zwischen Hoffnung und Verzweiflung, i m m e r mitteilen können?

Es gibt Augenblicke, in denen wir das können, und es gibt Augenblicke, in denen wir zu schwach sind, etwas zu sagen, das wir mehr ahnen als wissen. Es ist auch wenig wahrscheinlich, dass wir das, was wir aus unserem Inneren heraus zu sagen haben, jedem Menschen sagen können. Denn die Bereitschaft dazu ist von der jeweiligen Situation beeinflusst, nicht nur von uns, unserer Stimmung abhängig - so sagen wir, wir seien zu etwas "disponiert" oder nicht - , sondern auch vom andern, der uns fragt.

Kann ich wirklich echt sein, wenn der Andere mich mit einem verletzenden Unterton fragt? Jeder Redner, gleich vor welchem Publikum, weiss von den beträchtlichen Unterschieden in bezug auf Inhalt und sprachlichen Ausdruck, je nach dem Verhalten der Zuhörer, ob sie die Worte mit ganzer Seele aufnehmen oder ob die Worte an ihnen abgleiten, ob sie begeistert oder gelangweilt hören, da oder wie abwesend oder abweisend sind. Es kann sein, dass ich, während ich hinter einem Rednerpult stehe, merke, wie die Redner-Hörer-Relation sich umkehrt. Die Zuhörer haben zunächst die Rolle des Gastes, der aufgrund einer Einladung kommt, um den Gastgeber (Redner) zu hören. Und doch kann es sich ereignen, dass ich mich immer mehr selbst als Gast fühle, der bei den Hörern einkehrt und Wohnung nimmt - und natürlich in ständiger Wechselwirkung. Wir nennen das mit einem wenig glücklichen Wort einen Kommunikationsprozess. Auch der Hörer wird wieder zum Gast, der - in sich gekehrt - im Geheimnis meiner Worte Wohnung nimmt. So durchtränkt das Wort in stetem Fliessen das Schweigen und dieses wieder das Wort, um es zu befruchten und zu beleben,

bis es erneut selbst belebt und befruchtet wird. Aber es kann ebensogut sein, dass ich mir hinter dem Rednerpult wie ein Verbannter vorkomme, gemieden, ausgeschlossen, nirgendwo aufgenommen und keinem lebenden Wesen begegnend."Die Feindseligkeit, die Negativität, die ein Publikum ausstrahlen kann, ist eines der Haupthindernisse für eine wirksame Kommunikation." (1) Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass es mir in dem einen Fall leichter, im andern schwerer sein wird, echt zu sein.

Aber ist die Echtheit total von äusseren Gegebenheiten, dem Kontext, abhängig und damit dem Zufall ausgeliefert?

Die Fähigkeit, sich auszusagen, muss, wenn es sie gibt, äusseren Faktoren gegenüber als relativ unabhängig gedacht werden. Sonst würde z.B. der sprachlich Gewandte eher echt wirken als jemand, dem der werthafte Ausdruck von Haus aus grosse Mühe macht. Das könnte uns in die Irre führen. - Vielleicht bin ich gerade dann echt, wenn ich z.B. statt zu brillieren zu stottern beginne oder z.B. wenn ich statt zu reden, plötzlich schweige. (2) Jedenfalls muss es etwas geben, das den echten Menschen relativ unabhängig macht von Wohlwollen oder Ablehnung, von freundlicher oder feindlicher Gesinnung, so dass sein Wort gegenüber der Frage des andern auch (und gerade) wenn es eine Fangfrage wäre, irgendwie souverän bleibt.

(1) TOMPKINS/BIRD, Das geheime Leben der Pflanzen, Pflanzen als Lebewesen mit Charakter und Seele und ihre Reaktionen in den physischen und emotionalen Beziehungen zum Menschen, (Zürich (ExLibris) 1976, S.43. Solche "negative " Bedingungen (Störfaktoren) können polygraphisch registriert werden, u.z. nicht nur beim Menschen, sondern auch bei Tieren - und wie VOGEL und BACKSTER (ebenda) nachweisen, sogar bei Pflanzen.

(2) Vgl. "Der Schwierige" von Hugo von HOFMANNSTHAL.

Diese Souveränität ist aber nicht so sehr das Ergebnis intellektueller Übung als vielmehr der Ausdruck einer gewissen Naivität. Ich möchte das mit der Antwort von M, einer Kollegin, die Echtheit im Alltag verwirklicht, illustrieren. Ich erzählte ihr folgende Geschichte:

"Als Meister D a i t o (1282 - 1337), der Gründer von Daitokuji in Kyoto, auch M y o c h o genannt, noch jung war, lebte er unter Bettlern und verbarg sich unter der Gesellschaft, um seine Zen-Geistigkeit zu vertiefen und weiterzubilden. Der Kaiser jener Zeit hörte, dass Myocho ein hervorragender Zen-Meister sei, und liess ihn suchen, um ihn zu bitten, sein eigener Lehrer zu sein. Er befahl seinen Beamten, dass sie ihn auf irgendeine Weise unter den Bettlern herausfinden sollten. Da man wusste, dass Myocho gern Moschusmelonen ass, wurde bekanntgegeben, dass jeder Bettler eine Melone erhalten würde.

Man türmte eine Menge Moschusmelonen an einem bei den Bettlern beliebten Versammlungsort am Flussufer auf, und jedes Mal, wenn ein Bettler im Alter von Myocho vorbeikam, prüfte ihn der Beamte und sagte: "Nimm die Melone, ohne deine Hand zu benutzen". Die Bettler wunderten sich über diese Worte, und wussten nicht, was sie tun sollten, doch schliesslich erhielt jeder von ihnen eine Melone.

Endlich kam ein ziemlich verdächtig aussehender Bettler, und der Beamte sagte:

"Nimm die Melone, ohne deine Hand zu benutzen !"

Der Bettler erwiderte sogleich:

"Gib mir die Melone, ohne deine Hand zu benutzen!"

Durch diese Antwort wurde Myocho entdeckt. So wurde er in die Welt zurückgeholt, und schliesslich bat man ihn, Lehrer des Kaisers zu sein." (1)

Ich erzählte M. zunächst nur die Vorgeschichte, und fragte sie, was sie in dieser Situation sagen würde. Sie antwortete mir: "Mit dem Mund nehmen?" Als ich dazu schwieg, sagte M.: "das soll er mir mal vormachen!" Ihre Antwort sprudelte spontan aus ihrem Mund. Sie zeigte M.'s Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, d.h. sie gibt zu, dass sie es nicht weiss. Mit dem Satz: "Das soll er mir mal vormachen", drückt sie gleichzeitig ihre Bereitschaft, sich vom andern helfen zu lassen, aus. Gerade dadurch kommt sie ganz nahe an die Antwort des Zen-Mönchs heran. So gelangt sie wie der Zen-Meister ohne leichtfertiges Geschwätz, ohne den krampfhaften Versuch, etwas Gescheites zu sagen, an das heran, was man die Wahrheit der

(1) SHIBAYAMA, Zenkei, Zu den Quellen des Zen, (Otto Wilhelm Barth) München. Bern. Wien, 1976. S.221.

Situation nennen könnte. Mit diesem Beispiel ist schon etwas von der Souveränität des "echten" Menschen gesagt: wer einigermassen ehrlich und frei sich selbst gegenüber sein kann, kann auch dem andern gegenüber relativ frei sein und wird darum vom andern nicht so leicht manipuliert oder in die Enge getrieben. Nichts gibt uns mehr Kraft als das Annehmen der eigenen Schwäche. Wenn wir einfach spontan unbefangen so reden und handeln wie wir sind, gibt uns das eine Kraft, die uns hilft, jenseits von Sieg oder Niederlage - als wir selbst zu bestehen. Und eben das Zugeben gerade auch des Mangels z.B. des Nichtwissens, gibt uns auch die Kraft zur menschlichen "echten" Begegnung, d.h. einer Begegnung von Menschen, die einander nichts vortäuschen, sondern "nur" begegnen. Sie geben sich nicht so, wie der andere es von ihnen erwartet, sondern so wie sie sind.

Wir sind als Menschen darauf angelegt, uns auszusagen. Dies gilt für unser ganzes Leben und Wirken, für jedes Handwerk und jede Kunst, die ich ausübe. Allerdings merken wir bei genauem Zusehen, dass wir diese Selbstaussage jeweils in einem unterschiedlichen Grad verwirklichen, und dieser Grad hängt nicht von den Dingen ab, die wir berühren und ergreifen, sondern von unserer Beziehung zu diesen. Dies entscheidet grundsätzlich über Gelingen oder Verfehlen der Selbstaussage.

Das folgende Zitat eines Berufssängers entstammt einem Interview, das das Österreichische Fernsehen im Jänner 1977 gesendet hat. Es weist darauf hin, dass wir als im Beruf bewusst Wirkende auf dem schmalen Grat zwischen Gelingen und Verfehlen gehen:

"Wenn ich als Protestsänger auftrete, im Radio oder Fernsehen - wenn man mich lässt - dann ist es unheimlich schwer. Ich meine, die Leute denken, dass ich so ein Sänger bin, der so aussehen, so denken, so singen muss wie sie es wollen und ich merke, dass die Leute mich allmählich zu dem machen, für den sie mich halten und am Schluss bin ich nicht mehr - ich bin nur noch eine Ware. Und wenn es so weit ist, höre ich auf mit dem Singen."

Dieser Sänger deutet darin ein Problem an, nämlich die Gefahr des Verlustes seines Selbstseins und damit der Echtheit.

Dieses Problem gibt es in jedem Beruf. Das zitierte Beispiel zeigt, dass das "Sich-von-jemandem-ein-Bild-Machen" den individuellen Menschen zu einem Konsumgegenstand machen kann. Und es ist - nicht nur in diesem Beispiel - schwer, dieser Manipulation, wenn wir das so nennen wollen, Widerstand zu leisten. Schliesslich können wir eine Reihe von Vorteilen aus dem Bild gewinnen, das andere von uns gemacht haben, dem "Image": soziales Ansehen (m.E.), volle Kassen und damit Macht. Das "Image" kann auch negativ sein, "ein Hippie", "ein Terrorist", "ein Jude", "ein psychisch Kranker", "ein Sektierer" usw. Wegen dieser Etikettierungen kann in diesen Fällen der Widerstand noch schwieriger und sogar unmöglich werden.

(1) Diese Manipulationen sind begegnungsphilosophisch betrachtet auf eine Vermischung von Du-Welt und Es-Welt zurückzuführen. Beide Welten haben, solange man sie als das nimmt, was sie sind, ihre Berechtigung. Sobald aber das eine für das andere genommen wird, geraten wir in Gefahr, jemanden zu manipulieren und damit nicht mehr echt sein zu lassen oder selbst manipuliert zu werden.

Was heisst das in unserem Beispiel des Sängers?

Das von ihm geschaffene Lied ist der Ausdruck seiner individuellen Beziehung zur Welt. Ein guter Sänger will seinen Zuhörern, dir und mir, etwas von dieser Beziehung mitteilen. In einem solchen Lied ist der Mensch echt. Die Echtheit dieser Beziehung ist, wie wir noch an anderen Beispielen sehen werden, eines der wichtigsten Kriterien der Qualität eines Liedes bzw. der Kunst. So lebt er als Sänger in der Du-Welt. In dem Mass aber, als er sich an das "Image", die Übernahme konventioneller Formelemente, das Diktat der Mode usw. bindet, bleibt er der Es-Welt verhaftet. So kann der Hörer, freilich nur bis zu einem gewissen Grad, getäuscht werden. Er glaubt, der Sänger wolle ihm etwas sagen, während das was er ihm bietet, nur ein Vormachen ist. Beim andorranischen Juden glauben die Leute umgekehrt, er könne ihnen nur etwas vormachen, während auch er ihnen in Wirklichkeit etwas zu sagen hätte. Auf diese Weise können Du-Beziehung und Es-Bezieh-

(1) Vgl. den Juden "Andri" in "Andorra" von Max FRISCH.

25. DEMUT ALS DIENST AM SEIN.

25 1. Vor b e m e r k u n g e n.

Das Wort *Demut* ist als ethische Kategorie, so wie viele andere Tugenden auch, oft missverstanden worden. Jede Qualität des Menschen verliert seine wahre Bedeutung in dem Mass, als sie nicht mehr eine Äusserung des Wesens des Menschen ist.

Demut, Liebe, Keuschheit u.s.w. werden in ihrer Bedeutung völlig verzerrt, wenn wir an den Zäunen der Normen und Gesetze entlangschleichend, uns eine Qualität krampfhaft zu eigen m a c h e n wollen, die nur aus dem Sein wachsen kann.

Es ist in der abendländischen Geistesgeschichte ein Verdienst des Christentums, unser Bewusstsein im Hinblick auf menschliche Qualitäten geschärft zu haben.

Jemand bittet mich um ein Stück Brot. Und ich gebe ihm Brot und Wein. (1) Jemand bittet mich, ihn ein paar Schritte zu begleiten, und ich begleite ihn bis zu seinem Ziel. (2)

Jemand ruft mich an und möchte eine bestimmte Information. Er hat sich aber in der Telefonnummer geirrt. Zufällig bin ich in der Lage, die gewünschte Auskunft zu geben und informiere ihn, damit er sich weitere Anrufe, ev.durch ein Labyrinth von Dienststellen, erspare. Das m ü s s t e ich nicht tun. Ich handle aber spontan.

Was "man" innerhalb der kühlen Unverbindlichkeit der Konvention tut, das tut fast jeder; pointiert gesagt: die Strecke, die ich länger gehe, als es geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetzen entspräche, ist die c h r i s t l i c h e. (3)

(1) Mt.7,9: "...oder welcher Mensch ist unter euch, der seinem Sohn, wenn er ihn um ein Brot bittet, einen Stein gäbe, oder auch wenn er um einen Fisch bittet, ihm eine Schlange gäbe? Wenn nun ihr, die ihr(doch) böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisst, wieviel mehr wird euer Vater in den Himmeln denen Gutes geben, die ihn bitten.

(2) Mt.5,41: "...und wer dich nötigt, eine Meile weit zu gehen, mit dem gehe zwei."

(3) Ich wäre aber missverstanden, wenn jemand aus diesen Sätzen einen Gegensatz zwischen dem Menschlichen und dem Christlichen ablöse. Menschlich handeln heisst christlich handeln und umgekehrt.

Dem für solche unerwartete Momente offenen Menschen eröffnen sich ungeahnte Möglichkeiten der Begegnung, die der sich stets nur seiner Pflicht Bewusste gar nie kennenlernt. Es gibt z.B. den pflichtbewussten "Sadisten", der um Punkt 18 Uhr sein Schalterfenster schliesst und die letzten zwei Kunden, die schon lange gewartet haben, am nächsten Tag wiederkommen lässt, wobei ein zufriedenes Lächeln über sein Gesicht huscht. Er sonnt sich in dem Gefühl, Macht über andere zu haben.

Es gibt Menschen, die eine Wirklichkeit annehmen, die mit Worten nicht exakt auszudrücken ist, die jenseits des Wortes steht; und diese Menschen sprechen nicht leicht von ihrer Erfahrung dieser Wirklichkeit. Sie tun dieses "Wissen" nicht jedem kund und wenn, dann nur im *καλός*, dem rechten Augenblick, dann nämlich, wenn ein anderer sein Ohr und sein Herz auftut. Das sind die Hochsinnigen, Demütigen, die darum wissen, dass es Qualitäten gibt, die nicht auf Quantitäten reduzierbar sind, Qualitäten, die nicht reproduzierbar, definierbar sind.

Und es gibt die andere Gruppe von Menschen, die eine Wirklichkeit jenseits des Wortes nicht kennen oder nicht anerkennen. Was nicht beschreibbar ist, ist für sie nicht nur ohne Bedeutung, sondern einfach inexistent. In diese Gruppe gehören die Indolenten. Zahlenverhältnisse begeistern sie genauso wenig wie philosophische Theorien. Dazu gehören auch die Hochmütigen; sie glauben, dass man alles definieren könne, wenn man es nur geschickt genug anstelle. Der Indolente und der Hochmütige gleichen einander. Was der eine zu wenig redet, redet der andere zu viel; eben weil das Reich der Qualitäten ihm unheimlich vorkommt, redet er um so lauter von den von ihm kontrollierbaren Quantitäten.

25 2. Zum Verständnis und Missverständnis der Demut.

Auch die Demut wurde im Laufe der Geschichte von der ταπεινοφροσύνη der Griechen bis heute oft missverstanden, u.z.im Sinne einer Unterwürfigkeit der Schwachen, Servilität, z.B. von SEUME, NIETZSCHE u.a.

Demut im positiven Sinn ist eine Qualität des starken, in sich gefestigten Menschen.(1) Sie ist eine bestimmte Art, sich mit dem eigenen Sein einzulassen und durch dieses Sein hindurch das Wesen der Dinge zu schauen. "Denn Demut ist nichts anderes als der resolute Blick auf die Linien unseres Selbst, die zum Idealischen seines individuellen Wesens hinzusteuern scheinen, und deren Schnittpunkt im Unsichtbaren liegt - in Gott...Die Demut ist ein Modus der Liebe, die sonnenmächtig allein das starke Ich gürtet... Der stolzeste Mann und die stolzeste Frau werden noch ein wenig demütig und dienstbereit an alle Dinge, wenn sie lieben".(2)

25 3. Zur Genese der Demut.

Am Anfang der Demut steht eine Erfahrung des (göttlichen) Seins, das uns allmählich bereit macht, "das volle Licht aller möglichen Werte in uns hereinfluten"(SCHELER) zu lassen. Demut bezeichnet eine Haltung des Menschen den Gütern dieser Welt gegenüber; der Demütige "kennt nicht die kleinliche Sorge um den andern Morgen..., sondern lebt immer im Heute und im Augenblick, ganz der Sache hingegeben, wie alle der Natur

(1) "Das ist die echte Demut nicht,
dass man sich glaubt ein schlechter Wicht;
Die echte Demut der nur hegt,
Der echten Stolz im Busen trägt."

in: SALLET, Friedrich von, Gedichte, Epigrammatisches und Lehrhaftes, Nr.9, (1835).

(2) NIETZSCHE,F.,in: SCHELER,M., Zur Rehabilitierung der Tugend, Zürich (Die Arche) 1950, S.28.

nahestehenden Wesen, wie die Lilien auf dem Felde (1), der Mensch, der keine Zwecke und Interessen verfolgt und sich an sie verliert, sondern sich an das hingibt, was ewig ist und ewig bleibt, und es mit der Liebe erfasst." (2) In gewissem Sinn lebt nur der Demütige wirklich; nur er kennt das "dankbare Glück darüber, dass die Dinge da sind, nicht des ästhetischen Behagens wegen, nicht des Nutzens wegen, den sie leisten können, sondern weil sie existieren - mit uns zusammen, das ist das Kennzeichen dafür, dass man die Wirklichkeit selber sieht.(3)

Der Demütige ist ein Mensch, der wenigstens schon einmal erlebt hat, dass alles Wesentliche "Geschenk" ist, und dass wir nichts davon verdienen können, nicht Raum und Zeit, nicht Licht und Luft, nicht Meer und Blumen, nicht das Wort und die Hand des Freundes. Die Antithese von Haben und Sein.

D e m u t ist die Tugend des im S e i n verankerten Menschen, während der Stolz (Hochmut, Eitelkeit,u.s.w.) den Menschen eignet, die sich an das Haben klammern. Indem du nichts mehr v e r d i e n s t, wird dir alles geschenkt. Von daher wird auch verständlich, dass ein Mensch, der demütig sein will um einer moralischen Leistung willen, oder weil es Vorteile bringt, sich mit dieser Haltung zu schmücken, notwendig an der Demut vorbeigeht und darüber hinaus auch am Sein und an der Begegnung. Das gilt mutatis mutandis auch für die Liebe, die wie andere Qualitäten auch die Demut voraussetzt. Nur der Demütige kann im Nächsten den Bruder sehen.

(1) Mt.7,28: " ...Und was seid ihr besorgt? Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen: sie mühen sich nicht ab und spinnen nicht, aber ich sage euch, nicht einmal 'Salomon in all seiner Pracht' war gekleidet wie eine von ihnen." (Anm.v.Verf.)

(2) LEISEGANG, H. (1-3) Zur Ethik des Abendlandes, Berlin(Erich Blaschker) 1949, S.60.

(3) LARSEN, Anker, dän.Dichter, zit.in: LEISEGANG, ebenda S.57.

254. Demut und Echtheit.

Ein schwer verwundeter Soldat wurde in einem Kriegslazarett von einer geistlichen Krankenschwester hingebungsvoll gepflegt. Er fragte sie eines Tages: "Sagen Sie mir, liebe Schwester, wie können Sie das alles für mich tun?" Sie errötet und antwortet: "Ich habe es ja um Christi willen getan!" Darauf der Soldat: "Schade, ich habe gedacht, Sie hätten es um meinetwillen getan!"

Diese Begebenheit kann uns vieles sagen im Hinblick auf unser Denken über die Nächstenliebe und über das Verhältnis von Menschen- und Gottesbegegnung. BUBER meint dazu: "...ich habe immer für die Guttaten der Gottlosen oder sich als gottlos Gebärenden eine geradezu naive Sympathie gehabt, und ich finde es herrlich, wenn der fromme Mensch das Gute mit ganzer Seele tut, 'ohne dabei an Gott zu denken'." (1)

Unser Beispiel sagt auch etwas über die Demut als Bedingung sine qua non für die Begegnung. Die Antwort der Krankenschwester ist nämlich hochmütig. Sie spürte wohl den Anruf, der sie selbst als Person meinte und nicht als Amtsperson: sie errötete. Eigentlich sollte sie ihren fraglosen Dienst weitermachen und sagen: "Ich mache es gern". Das wäre im Sinne des demütigen Sich-Schenkens unter Verzicht auf alles Deuten und Verstehen-Wollen. Stattdessen nimmt sie in ihrer Antwort das Geschenk ihrer Hingabe an den ihrer Hilfe bedürftigen Mitmenschen zurück und schränkt ihr Handeln auf das Erfüllen eines Auftrages ein. Als ob das Gebot Christi in einem Gegensatz zum menschlichen Mitgefühl stünde. Die Problematik des blossen Erfüllens eines Auftrages zeigte sich auch, wenn die Schwester sagte: "Das ist ja mein Beruf!" Ihre Antwort schliesst auch eine völlige Ichverhaftetheit nicht aus, als ob sie zwar nicht gern diene, sich aber durch das Sammeln von guten Werken, den Himmel verdienen wolle. Sie flieht im Rückzug auf das "Amt" vor sich selbst - verliert so ihre Echtheit - und erfüllt damit auch nicht den Sinn ihres Auftrages.

(1) BUBER, M., Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, S.616.

Der Kranke merkt etwas von dem Mangel an Echtheit bzw. davon, dass sie sich selbst als Geschenk zurücknimmt: "Schade, ich hätte gedacht..."

Wir sehen an diesem Beispiel wie sich die Demut in ihr Gegenteil verkehrt, wenn man als demütig gelten w i l l: "Ich tu das alles ja n u r um Christi willen."

Demut hat auch mit M u t zu tun, obwohl das etymologisch nicht ableitbar ist (mhd. "die-müete" = Gesinnung eines Dienenden), denn sie verkörpert den Mut zur Wahrheit.

25 5. F o r m e n d e r D e m u t.

Wenn wir versuchen die Bedeutungsskala des Begriffs D e m u t in einer kurzen Formel auszudrücken, so könnten wir zwei einander ergänzende Formen der Demut unterscheiden:

Die erste Form wäre: n i c h t "m e h r" s c h e i n e n
w o l l e n a l s m a n i s t.
Das ist Demut im Sinne von "Bescheidenheit".

Die zweite Form wäre: n i c h t "w e n i g e r" s c h e i n e n
w o l l e n, a l s m a n i s t.
Das ist Demut als Dienst am Sein.

Die beiden Formen der Demut schliessen einander nicht aus. Zur ersten Form gehört u.a. das Bewusstsein der eigenen Kreatürlichkeit, das Bewusstsein der eigenen Grenzen in jeder Hinsicht, auch in bezug auf das Erkenntnisvermögen. Hier her gehört der sprichwörtlich gewordene Satz:

(ich weiss, dass ich nichts weiss) von SOKRATES. Der Satz zeigt, dass SOKRATES in diesem Sinne demütig war. (1)

(1) In der theologischen Literatur wurde oft behauptet, die alten Griechen hätten den Begriff "Demut" nicht gekannt; die $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omicron\phi\rho\omicron\varsigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ im Sinne von Demut tauche erst im N.T. auf. Wie REHRL in seinem Buch über das Problem der Demut überzeugend nachweist, hatten die Griechen ein Verständnis für Demut, wenn auch kein eindeutiges Wort. Die schöpferische Weiterentwicklung des Demut-Begriffs durch die christliche Theologie bleibt dabei unbestritten. Ein Blick über die Grenzen verschiedener Kulturkreise lohnt sich auch hinsichtlich des Demut-Problems. Die interdisziplinären und transkulturellen Seminare meines früheren Lehrers Prof.DDr.St.REHRL ermutigten mich diesen Blick zu tun.

Der Demütige, der seine Grenzen kennt, weiss, was er noch zu lernen hat, eben das, was jenseits dieser Grenze liegt. Wogegen der Eitle (= Dumme), der seine Grenzen nicht kennt, nichts lernen kann, weil er gar nicht weiss, dass ihm etwas fehlt. Das schliesst ein, dass die Demut den Weisen vorbehalten ist, d.h. denjenigen, die ihre Grenzen erkennen. Der Dumme kann nicht demütig sein. Zur Demut bedarf es der Erfahrung und der Erkenntnis des eigenen Wesens. Zu denen, die ihre Grenzen nicht erkennen gehören auch jene Amtsträger in Kirche und Gesellschaft, die glauben alles selbst machen zu müssen und die Mitarbeit von ebenso oder noch besser qualifizierten Kollegen erfolgreich verhindern. Dies betrifft besonders Personen aus helfenden Berufen, die statt zu delegieren, in Tätigkeiten aufgehen (z.B. Psychotherapie, Eheberatung u.s.w.) für die sie nicht kompetent sein können, die ihnen aber das Bewusstsein der Unentbehrlichkeit geben. Zur Demut gehört auch das Bewusstsein, dass ich als Mensch, noch viel mehr als andere Lebewesen, auf den andern angewiesen bin. Es kommt weder auf einen Wissensvorsprung noch auf die Legitimationen an, sondern auf die innere Haltung, die mir in der Beziehung zu meinen Mitmenschen zeigt, wie ich die Grenze ziehen muss entsprechend den beiden Formen der Demut.

Die z w e i t e Form der Demut: "nicht weniger scheinen wollen als man ist", bringt die transzendente Dimension des Menschen ins Spiel. Haben wir die erste Form oder Stufe der Demut als Bewusstsein der G r e n z e (1) beschrieben, so könnten wir die zweite Stufe der Demut das Innesein der G r e n z e n l o s i g k e i t des Seins nennen. "Wer den König in sich hat, soll nicht so tun, als wäre er ein Bettler" oder "Wer den Meister (inneren genius) in sich hat, soll nicht so tun, als sei er nicht berufen". Wir dürfen sein, was wir sind und s o l l e n unser Sein in Echtheit leben und darleben. Wer einen Auftrag, eine Sendung hat, trägt zugleich eine Last; und eben darin besteht die zweite Form der

(1) HEGEL, G.W.F., "Das Wirken und Leben in der Objektivität ist das wahrhaftige Bekenntnis der Endlichkeit, die reale Demut". in Werke, hrg. von GLOCKNER, 15, S. 206.

Demut, nämlich dass ich diese Last unbeirrt, gelassen und aufrecht trage, auch dann, wenn man damit "anders als die andern" ist. Demut kann also auch darin verstanden werden, das zu tragen, dass man m e h r ist, weiss, kann, als andere.(1) Das kann sich z.B. darin äussern, dass ich über einen politisch Geächteten oder einen sozial Diskriminierten, von dem ich vor der Diskriminierung eine gute Meinung hatte, auch dann wenn "schon alle" schlecht reden - und dann erst recht - etwas Gutes sage. Nebenbei gesagt: wer unsere Menschenwelt aufmerksam beobachtet, weiss, dass das "In-Ungnade-Fallen", das Intrigieren, die Verfolgung durch eine politische Institution oder eine soziale Gruppe, auch so etwas wie ein Gütezeichen der Person bedeuten kann.

D e m u t in diesem Sinn ist in jedem Fall ein Dienst am S e i n. Der Demütige steht immer im Einklang mit dem, was das Sein (nicht das Haben oder das Funktionär-Sein) von ihm erwartet. Die Demut rückt damit in eine bemerkenswerte Nähe zur W a h r h a f t i g k e i t im Bereich der Ethik und damit zur E c h t h e i t in der Psychologie. Daraus ergeben sich weitreichende Folgen. Sofern wir unter "Demut" nicht "Bescheidenheit", sondern D i e n s t am S e i n, "Wahrhaftigkeit" verstehen, wird die Demut zum Synonym der "Echtheit".
(2)

(1) Das Gegenteil des in diesem Sinne Demütigen ist in dem Liedtext von A.BRAUER beschrieben: "Hinter meiner vorder meiner gült nix, hinter meiner vorder meiner sieh'g i nix... der Wind pfeift durch die Gassen, der Wind waht durchs Land, i geh' net auf die Strassen, i steck' mein Köpferl in Sand..."

Wie die alten Griechen kein eindeutiges Wort für Demut hatten, so haben wir kein eindeutiges Wort für das Gegenteil.

(2) Vgl.Kapitel "Begegnung und Echtheit".

Da der demütige Mensch aus dem Sein lebt und dem Sein gegenüber offen steht, hat er gegenüber dem Hochmütigen und dem Menschen niederer Gesinnung zu seiner Welt, auch zu den Dingen eine "tieferere", existentielle Beziehung. Wie schon gesagt, setzt Demut eine Seinserfahrung voraus, die einem oft im tiefen Leid geschenkt wird. Dieses d u r c h g e t r a - g e n e Leid (der Demütige schüttelt es nicht einfach ab und flieht nicht) verfeinert unser Wertempfinden ausserordentlich und macht uns m i t f ü h l e n d, gütig, d.h. der Mensch sieht "mit andern Augen" und glaubt an das Gute im Menschen. Wer nach dem durchlittenen Leid den Durchbruch zur unzerstörbaren Hoffnung erlebt hat, lernt durch diese Erfahrung das Leben und sich selbst zu lieben. Auf dieser Basis wird auch die Liebe zum andern möglich.

Ein Mensch, der fähig ist, tiefes Leid zu empfinden, ist auch fähig, sich tief zu freuen.(v.USLAR) Je oberflächlicher die Trauer, desto oberflächlicher auch die empfundene Freude. Der Mensch, dem das Leid nicht tief genug geht, braucht viel um sich zu freuen. Er ist der Mensch, der schnell seine Bedürfnisse befriedigen muss, der die Fülle braucht, um überhaupt etwas zu spüren. Er ist im Gegensatz zum erstgenannten nicht l e e r, bzw. offen. Er kann nichts werten, da er um den Mangel und die Erfüllung nicht weiss. Darum schätzt der leiderfahrene Mensch die Dinge mehr. Alles kann ihm zur Begegnung werden. Wer sich etwas zu schätzen weiss, ist demütig. Das Leid schenkt uns die Freude am "Kleinen" und durch den "Mikrokosmos", der transparent ist für den Kosmos selbst, Freude am Leben, eine Bejahung des Seins.

Eine Konsequenz: nur der Demütige, "Offenständige", kann das Leben wirklich und voller Dankbarkeit geniessen, während der Indolente und der Hochmütige... (les extrêmes se touchent) viel zu sehr mit ihrem Ich beschäftigt sind, als dass sie die Begegnung "auskosten" könnten. Der Indolente sagt: ich habe nichts, bin nichts, tue niemanden etwas (also auch nichts Gutes...), aber immer steht das Ich im Vordergrund. Der Hochmütige sagt: ich habe alles, bin alles, alle sind ohne mich nichts, u.s.w.

25 6. Demut als theologischer und philosophischer Brennpunkt.

Der Demütige ist zunächst entsprechend dem ursprünglichen Wortsinn ein Mensch mit dienender Gesinnung. Dieser Sinn wird zugleich erweitert und konkretisiert. Ich meine, wenn wir Demut als die Offenheit zum Sein auffassen. Es ist die Haltung jener Menschen, die sich im klaren darüber sind, dass sie nicht alles können, wissen...; es sind Menschen, die nicht glauben, alles selbst m a c h e n zu müssen oder zu können. die sich in der dem Menschen gemässen Bescheidenheit zu der Tatsache bekennen, dass es vieles gibt, das uns in der Begegnung geschenkt wird. Es atmet in uns (wir brauchen nicht nach Luft zu schnappen), es träumt in uns: wir sagen manchmal scherzhaft, es gäbe Dinge, von denen wir uns nichts träumen lassen. Darin liegt ein tiefer Sinn. Wir können uns gegen das Träumen stellen, es als Unsinn abtun und wir können andererseits uns von unseren Träumen etwas sagen lassen, etwas, das uns zu unserem Selbst führt - in oder ausserhalb der Psychotherapie. Aber der Traum wird uns geschenkt. Das ist kein schlechtes Beispiel dafür, dass wir demütig sein sollen, dass wir uns im Geschaffensein auf das Sein verlassen dürfen, das Sein, das uns trägt über unsere kleinen Sorgen des Hier und Jetzt hinaus.

Das S e i n , unser überweltliches Wesen, will sich offenbaren, will uns begeistern und beglücken, einen Frieden und eine Gelassenheit schenken, die viele leider erst im tiefen Leid oder im Tod erfahren. Und eben das meine ich mit Demut; dass wir das zur Offenbarung drängende Sein annehmen, uns geschenkt sein lassen.(1) Der in diesem Sinn demütige Mensch wird von diesen "Seinserfahrungen" so beseelt, so beglückt, dass er gütig wird und im Sinne der Nächstenliebe dient. Nur dieser Mensch kann dem andern helfen u.z. noch bevor der andere ihn um etwas gebeten hat. Er kann Wünsche "von den Augen

(1) Diese mediale Formulierung ist absichtlich. Das Annehmen ist nicht nur etwas Passives, es wird zum Dienen.

ablesen", spontan handeln.(1) Er ist immer offen für alle Not des Du und ist darin zugleich offen für das ewige Du(TIL-
LICH, BUBER). Der Demütige, der in der Begegnung für das Sein
offene Mensch, ist darum zugleich ein Glaubender bzw. ein reli-
giöser Mensch. Sein Dienen gilt, ob er es weiss oder nicht,
dem Ewigen, ob wir ihn Allah, Christus oder Buddha nennen.

Hier liegt sozusagen der theologische und philosophische
Brennpunkt. Für SCHELER, der in seiner "Rehabilitierung der
Tugend" eine Phänomenologie der Demut entworfen hat, verkör-
pert die Demut von den durch die Erscheinung Christi hervor-
gebrachten Tugenden "sowohl gegenüber der antiken als der
modern-bürgerlichen Tugendhaltung die tiefste Paradoxie und
die stärkste Antithese"; sie ist die "innere seelische Nach-
zeichnung der einen grossen Bewegung des Christlich-Göttli-
chen..." (2).

D e m u t ist im tiefsten Sinn vom Prinzip der Inkarnation
und damit von der Souveränität der Liebe verstehbar, einer
Liebe, die sich in die Welt inkarniert, aber nicht "von die-
ser Welt" ist. Als Beispiel für diese Liebe könnte das Gleich-
nis vom verlorenen Sohn dienen, ein Gleichnis, das den Theo-
logen bis heute in der Auslegung viel Schwierigkeiten gemacht
hat. In diesem Gleichnis erweist sich Gott als die über alles
menschliche Rechtsdenken erhabene Liebe. Er erweist sich als
der in der Liebe sich selbst treu Bleibende, als der "Ich
bin, der ich bin", als der in der Begegnung mit dem Menschen
radikal seinem Sein Dienende.

Auch die Rückkehr des Sohnes ist als Bewegung der Demut ver-
stehbar. Seine Rückkehr ist ein Dienst am Sein, der die Be-
sinnung auf sein Sohn-Sein voraussetzt. Wir alle sind verlo-
rene Söhne. In dem Gleichnis finden wir ein Kernstück christ-
licher Theologie und zugleich ein Kernstück der Begegnungs-
philosophie. Diese beschäftigt sich meist mit der Frage nach
dem Verhältnis von Mensch zu Mensch. Wir dürfen aber nicht

(1) Vgl. Mt.6,3: "Wenn aber du..gibst, soll deine linke
Hand nicht wissen, was die rechte tut..."

(2) SCHELER,M., Zur Rehabilitierung der Tugend,
S.17 f.

vergessen, dass unser Denken über diese Frage im Gedankengut der jüdisch-christlichen Tradition wurzelt. Darum ist es unerlässlich, dass wir uns auch auf die Begegnung von Gott und Mensch besinnen. Das Gott-Mensch-Verhältnis sagt uns zugleich etwas über das Mensch-Mitmensch-Verhältnis. Es ist dieselbe Bewegung, dieselbe Haltung der Demut, die die B e g e g n u n g zwischen Gott und Mensch möglich macht. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch ist der dramatische Aufbruch des Sohnes zum Vater und des Vaters zum Sohn. "Und er machte sich auf und ging zu seinem Vater. Als er aber noch fern war, sah ihn sein Vater und fühlte Erbarmen, lief hin, fiel ihm um den Hals und küsste ihn".(1)

Diese theologische Aussage von Lk.15,11-32 (sensu strictu als Reden Gottes, nicht als Reden über Gott!) kann uns in aller Schlichtheit etwas Entscheidendes zur Philosophie der Begegnung sagen, und zwar, dass es auch und gerade unter Menschen keine Begegnung ohne die Haltung der Demut geben kann. Die Haltung des "barmherzigen Vaters" in diesem Gleichnis ist die Haltung eines offenständigen Menschen, eines begegnenden Du. Damit ist auch die Frage im Kapitel "Begegnung und Therapie" : "Was für ein Mensch müsste das sein, dem ich meine innersten Gedanken sagen könnte?" beantwortet.

(1) Lk.15,20 zitiert nach der Zürcher Bibel, Zürich (Verlag der Zwingli-Bibel) 1955.

Über das Problem der Relation von Menschen-begegnung und Gottesbegegnung möchte ich auf die in Mt.25,31-46 zum Ausdruck kommende Theologie verweisen, die - auf eine Kurzformel gebracht - lauten könnte: wir dienen und begegnen Gott in der Begegnung mit dem Menschen.

25 7. Zur Philosophiegeschichte der Demut als Dienst am Sein.

Im folgenden werde ich einige Autoren zitieren, die bereits Ansätze zum Demutsverständnis als "Dienst am Sein" geliefert haben.

Im Neuen Testament ist Demut "Dienen, ein Korrelat der Gnade, Gegensatz zu jeder Form des καύχημα (Sich-Rühmen). Demut ist nicht eine seelische διάθεσις (Verfassung, Zustand) (BULTMANN), sondern das Sein des Menschen vor Gott, das zur Recht- und Selbstlosigkeit im Dienst am Nächsten wird". (1)

Bei KANT ist Demut "Selbsteinschätzung der eigenen inneren Würde als sittliches Wesen". (2)

FICHTE bekämpft die unwürdige Demut als "Falschheit gegen sich selbst" und kritisiert die "unablässige Selbstprüfung unseres Wesens":

"Lasset uns selig sein in der einfachen Treue gegen das Göttliche in uns, demselben folgen, wie es uns zieht, und weder durch eigene Werkheiligkeit noch durch Selbstzerknirschung uns allerlei ankünsteln, das nicht aus ihm ist." (3)

Gerade mit dieser Kritik an der falschen Demut steht FICHTE dem Gedanken der Demut als Dienst am Sein ausserordentlich nahe. Entgegen einer verbreiteten Auffassung, nach der die alten Griechen "Demut" nicht gekannt hätten (4), haben uns gerade die Griechen zum Thema "Demut" viel zu sagen. ARISTOTELES z.B. berührt das Thema "Demut" soweit diese ein Aspekt in der Haltung des Hochgesinnten (Hochsinnigen μεγαλόψυχος) ist. In der Nikomachischen Ethik von ARISTOTELES 4,7;1123 b 8 ff, heisst es: "Wer sich grosser Dinge für würdig hält, ohne es zu sein, ist a u f g e b l a s e n", (χαῦνος);

(1) Historisches Wörterbuch d.Philosophie, hrg.von J.RITTER, Basel, Stuttgart (Schwabe) 1972, Bd.2.,S.57

(2) Ebenda, S.58.

(3) FICHTE, J.G., Werke, hrg.v.J.H.FICHTE, Bd.11, S.394.

(4) Histor.Wörterbuch d.Philosophie I, S.57: "Demut als Tugend ist der antiken Ethik fremd".

wer grösserer, als er würdig ist, ist nicht immer aufgeblasen; wer kleinerer, als er würdig ist, hat n i e d e r e n S i n n (μικρόψυχος) mag er nun grosser oder mittelmässiger oder kleiner Dinge würdig sein, wofern er sich nur noch tiefer stellt. Am meisten scheint hier derjenige niederen Sinnes zu sein, der grosser Dinge wert ist. Denn was täte er erst, wenn er nicht so grosser Dinge wert wäre?" (1)

Darmit warnt ARISTOTELES zunächst vor der Selbstüberschätzung des χαύνος, weist aber sogleich darauf hin, dass es auch eine Selbstunterschätzung gibt, die in der Haltung des Menschen niederen Sinnes (μικρόψυχος) ans Licht kommt. Der Demütige im Sinne des Dienstes am Sein hat kein "objektives" Verhältnis zu seinen Werten, sondern ein "subjektives", d.h. dass er diese Werte in seiner ganzen Haltung zum Ausdruck bringt. Derjenige, der sich selbst nichts wert dünkt, kann im Grunde auch nichts, weder Menschen noch Dinge schätzen. M.a. W. ausgedrückt: wer sich selbst nicht lieben kann, kann auch den andern nicht lieben. Der Satz: "Wer grösserer, muss nicht unbedingt aufgeblasen sein" scheint im Zusammenhang der Demut höchst bemerkenswert, denn es spricht für die folgende Überlegung: Menschen mit einem Empfinden für Werte im allgemeinen Sinn, die also dazu fähig sind, über etwas ins Stauen zu kommen und etwas schätzen und sogar zu lieben fähig sind, kann es schon einmal passieren, dass sie sich zu Höherem berufen fühlen als sie es tatsächlich sind, sich also ü b e r s c h ä t z e n. Dieses Zuviel an Begeisterung ist aber, so würde ARISTOTELES sagen, immer noch besser als das Zuwenig jenes Menschen, der sich nicht einmal dessen für würdig hält, wofür er berufen ist. (2)

(1) zit.in:REHRL, Stefan, Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur, Münster/Westf.(Aschendorff) 1961, S.116.

(2) Vgl.LICHTENBERG:"Im Suchen
nach dem Unmöglichen
hat der Mensch
noch stets das Mögliche erkannt
und verwirklicht;
und diejenigen,
die sich artig an das halten,
was ihnen möglich erscheint,
sind niemals einen Schritt vorangekommen."

Ausserdem müssen wir uns fragen, warum einer sich kleinerer Dinge für würdig hält, als es ihm entspricht, vor allem ob das der "Bescheidenheit" täuschend ähnliche Verhalten solcher Menschen nicht eben eine Maske des Hochmuts ist? Und der Hochmut steht im Gegensatz sowohl zur Demut als auch zum Hochsinn des ARISTOTELES. Niemand ist sowenig demütig als ein Mensch mit falscher Bescheidenheit.

Das letztgenannte Zitat von ARISTOTELES zeigt, dass die so verstandene Demut, die zugleich die "Echtheit" berührt, dem aristotelischen Denken gar nicht so fremd war. Dem entspricht auch die Bemerkung im 4. Buch 7. Kap. 1129b 1-5:

"Hochsinnig scheint zu sein, wer sich selbst grosser Dinge für würdig hält und deren auch ist. Denn wer es unbilligerweise tut, ist ein Tor... wer nur kleiner Dinge würdig ist und sich selbst nur deren für würdig hält, ist besonnen (σοφον), nicht hochsinnig" (1), vgl. auch 4,9:1125a 18ff,

wo es von den Leuten niedrigeren Sinnes heisst: "...solche Leute verpflichten gleich Unterworfenen auf schöne Taten und hohe geistige Bestrebungen und entsprechend auch auf die äusseren Güter". (2) ARISTOTELES liefert uns damit einen wertvollen Beitrag zum Thema "Demit" in seiner Beschreibung der Hochsinnigkeit. Der Hochsinnige und der Demütige verwirklichen die Haltung zwischen derjenigen des Aufgeblasenen und derjenigen des Menschen niedrigerer Bestimmung.

Das liegt ganz im Sinne des griechischen Denkens, welches die rechte Haltung immer in der Mitte zwischen zwei Extremen

Verhaltensweisen sucht. Sie verortet sich daher auch im Hinblick auf das Thema "Demit" vor zwei Dingen zu bewahren:

vor der überhöhten Selbstüberhebung einerseits und vor überhöhter Selbstpreisgabe und erliegender Fügsamkeit andererseits. Es ist aber bemerkenswert, dass das Thema "Demit" mit seinem ganzen Bedeutungsspektrum nicht mit dem Wort ταπεινοφροσύνη

1) Ebenda, S.117

2) Ebenda, S.119

(Demut) wiedergegeben wird, sondern im Bedeutungsfeld anderer Begriffe aufscheint.(1)

Zum Abschluss möchte ich noch SOKRATES nennen, der es verdient, in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden.

Nachdem C h a i r e p h o n das Orakel in Delphi befragt hatte, ob jemand weiser sei als SOKRATES, antwortete P y t h i a, dass niemand weiser sei.

Bei PLATON in der Apologie des SOKRATES, 21a, heisst es:

"Als ich den Orakelspruch gehört hatte, überlegte ich folgendermassen hin und her: 'Was meint wohl der Gott, und was ist der Sinn seines rätselhaften Ausspruchs? Denn ich bin mir doch weder im Grossen noch im Kleinen einer besonderen Weisheit bewusst. Was meint er denn, wenn er behauptet, ich sei der Weiseste? Er lügt doch nicht, denn das ist ihm nicht erlaubt.' Und lange Zeit war ich im Unklaren, was er meine. Dann aber stellte ich, wenn auch sehr ungern, folgende Untersuchung an "(2).

SOKRATES ging also zu einem der Männer, die als weise galten, um deren Weisheit zu prüfen und gegebenenfalls die Weissagung, e r sei der Weiseste, zu widerlegen. Dies spricht in jeder Hinsicht für die Demut des SOKRATES. Er geht den Prüfungsweg ungern, aber er geht ihn, um der Wahrheit willen, auch wenn er sich damit bei vielen verhasst macht. Das ist ein gutes Beispiel dafür, dass der Demütige nicht immer beliebt ist.

In 21d heisst es: "Beim Weggehen aber sagte ich zu mir: 'Verglichen mit diesem Menschen bin ich doch weiser. Wahrscheinlich weiss ja keiner von uns beiden etwas Rechtes; aber der glaubt, etwas zu wissen, obwohl er es nicht weiss; Ich dagegen weiss zwar auch nichts, glaube aber auch nicht, etwas zu wissen. Um diesen kleinen Unterschied bin ich also offenbar weiser, dass ich eben das, was ich nicht weiss, auch nicht zu wissen vermeine".(3)

(1) REHRL nennt u.a. die Ausdrücke: σιγή (Schweigen) αἰδώς (Ehrfurcht) ἡσυχία (Ruhe) σωφροσύνη (Besonnenheit) und φιλανθρωπία (Menschenliebe), ebenda, S.199.

(3) Ebenda, S.36.

(2) PLATON, Die Werke des Aufstiegs, übers.von R.RUFENER, Zürich (Artemis) 1948 = Die Bibliothek der Alten Welt, hrg.von K.HOENN, der griechischen Reihe, 11.Band, S.35.

Noch deutlicher kommt die Demut des SOKRATES, der weder mehr noch weniger sein wollte als er ist, in den folgenden Sätzen zum Ausdruck:

Nachdem er zur Überzeugung gekommen war, dass er den von ihm befragten Dichtern ebenso überlegen war wie den Politikern, ging er schliesslich zu den Handwerkern.(1)

"Denn ich war mir bewusst, dass ich selbst sozusagen nichts verstehe, dass ich aber in ihnen Leute finden würde, die viel Schönes können. Und darin täuschte ich mich nicht; sie verstanden sich auf das, wovon ich nichts verstand, und waren in dieser Hinsicht weiser als ich. Aber, ihr Athener, diese guten Handwerker schienen mir denselben Fehler zu haben wie die Dichter: weil er seine Fertigkeit geschickt ausübt, glaubt ein jeder, auch in dem anderen, selbst den höchsten Dingen, der Gescheiteste zu sein, und dieser Irrtum verdunkelt jede Weisheit, sodass ich mich im Namen des Orakels fragte, was mir wohl lieber wäre: so zu sein wie ich bin, weder ihres Wissens kundig, aber auch frei von ihrem Mangel an Einsicht - oder dann beides so zu haben wie sie. Da antwortete ich mir und dem Orakel, dass ich wohl besser so bleibe wie ich bin." (2)

Bemerkenswert sind auch die Worte von SOKRATES zu KRITON, der ihn zur Flucht bewegen wollte:

"So lass es denn sein, Kriton. Gehen wir den Weg, den die Gottheit uns führt".(3)

In den Erläuterungen zum Dialog mit KRITON (4) heisst es: "Die Wichtigkeit der Anklage wegen Gottlosigkeit, der SOKRATES zum Opfer fiel, konnte nicht wirksamer, nicht ergreifender zum Ausdruck gebracht werden."

(1) SOKRATES suchte also auch das Gespräch mit den Handwerkern. Daran könnten sich die heutigen "Akademiker" ein Beispiel nehmen. Unser Klassen-, Kasten- oder Gruppenbewusstsein engt unseren "Begegnungsraum" ein.

(2) Ebenda, S.37, 22d,e.

(3) Ebenda, S.287.

(4) Ebenda.

Dies gilt auch für die Demut des SOKRATES. SOKRATES ist getrieben vom δαίμόνιον (der inneren Stimme, die ihm befiehlt, nach der Wahrheit zu suchen und zu leben) in den Tod gegangen. Er blieb seiner Aufgabe gegenüber seinen Mitbürgern - Erziehung zur Einigkeit der Bürger in bezug auf bestimmte ethische Haltungen - bis zuletzt treu. Wir dürfen in SOKRATES auch ein Beispiel dafür sehen, dass Demut ein Verhalten des innerlich Starken und Mündigen ist. SOKRATES hätte fliehen können, sein Urteil auch auf gesetzlichem Wege beeinflussen können. "Seine Weigerung um Gnade zu bitten, und seine Ironie empörten die fünfhundert Athener, die über ihn urteilen sollten. Zunächst wurde er mit sechzig Stimmen Mehrheit verurteilt. Als er gemäss attischem Prozessverfahren aufgefordert wurde, sich zu äussern, welche Strafe er zu verdienen meine, und erklärte, man solle ihn im Prytaneion auf Staatskosten unterhalten, vermehrten sich die ihn Verurteilenden auf achzig Stimmen, womit sein Tod besiegelt war..." (1) Diese Worte zeigen seine Souveränität gegenüber den Richtern. Die Vorwürfe gegen ihn, z.B. dass er die Jugend verderbe, waren unberechtigt, denn er hatte sein Leben lang wertvolle Erziehungsarbeit geleistet. Er hatte darum natürlich recht, eine solche "Strafe" vorzuschlagen.

Rückblickend können wir sagen, dass gerade das deutsche Wort "Demit" sehr zu Unrecht ausser Gebrauch gekommen ist. Auch wenn es etymologisch nicht als "Mut zum Dienen" erklärt werden kann, so hat die Demut - wie ich zu zeigen versuchte - doch mit "Mut" zu tun. Sie deckt sich z.T. mit dem Bedeutungsfeld der "Echtheit" und darf als ein begegnungsphilosophischer Schlüsselbegriff betrachtet werden. Der Demütige ist, wie auch das Leben des SOKRATES beweist, immer auch begegnungsfähig.

(1) GUARDINI, R., Der Tod des Sokrates, Hamburg (Rowohlt) 1958, S.193. = Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, hrg.von E.GRASSI, Band 27.

26. SCHENKEN UND EMPFANGEN IN DER BEGEGNUNG.

Ein weiterer Aspekt der Begegnung:

"dem andern als Du begegnen - ihn annehmen - nicht nur etwas v o n ihm annehmen, sondern ihn selbst, sich dem andern schenken, ihm nicht nur etwas v o n sich schenken, sondern sich selbst, sich damit in eine nahe Beziehung einbringen und zugleich Distanz halten, d.h. den unaufhebbaren Unterschied des Du vom Ich achten, ohne das Gemeinsame ausser acht zu lassen."

Diese Dynamik ist ein wesentlicher Aspekt der Begegnung. Der Mensch kann sich dem Du ganz schenken, weil er ganz er selbst ist (1) und umgekehrt, er kann ganz er selbst sein, weil er sich ganz dem andern schenkt. Die Dynamik des gleichzeitigen Selbst-Seins und Beim-andern-Seins hat eine eminente Bedeutung in der Psychotherapie und ihren Anwendungsbereichen. Nach Auffassung einiger meiner person-zentrierten Kolleg(inn)en und meiner eigenen kann ich als Therapeut, als Gruppenleiter, Erzieher oder Lehrer nur unter der Bedingung effizient arbeiten, wenn meine persönlichen und beruflichen Qualitäten zu einer Einheit werden. Je mehr ich i c h s e l b s t sein kann, desto effizienter kann ich auch im Beruf sein. Dies trifft sicher nicht nur in den therapeutischen und künstlerischen Berufen zu, sondern auch in der Politik.

Der Mensch, der ganz bei sich ist, ist glücklich und kann so ganz beim andern sein und ihn glücklich machen. "Wer glücklich ist, kann glücklich machen, wer's tut, vermehrt sein eigenes Glück".(J.L.W.GLEIM) Es gibt eine verbreitete Auffassung, die sich im Imperativ "Sei tugendhaft und du wirst glücklich sein" (unter Verzicht auf eigene Wünsche) ausdrücken lässt. Tatsächlich trifft aber die Umkehrung zu, nach der nur der Glückliche tugendhaft sein kann.

Psychologisch gesprochen hiesse das: wer sich selbst aufgibt und sein Glück dem andern restlos "opfert", ist nicht mehr

(1) Vgl. Kapitel: "Begegnung und Echtheit".

liebenswert, weil er nichts mehr geben kann. Als Konsequenz lässt sich ableiten, dass Egoismus und Altruismus keine Alternativen sind, sondern dass sie sich gegenseitig voraussetzen. Der Ausschluss des Egoismus verhindert die Entwicklung des Altruismus.(1)

Wenn z.B. eine Mutter sich ganz für ihr Kind "opfert", gerät dieses Kind ganz in ihre Abhängigkeit. Wenn es diese Aufopferung ablehnt, stösst es auf Widerstand von seiten der Mutter, der sich etwa darin ausdrückt, dass sie das Kind "undankbar" schilt. Damit beweist sie aber, dass ihr Geben leer und ohne Liebe war. Die Person der Mutter fehlte. In Wirklichkeit wollte die Mutter sich dem Kind nicht als Du schenken, sondern Dankbarkeit empfangen oder als eine "gute Mutter" betrachtet werden. Weil der Mensch auf eigene Wünsche nicht restlos verzichten kann, soll er auch gar nicht verzichten, sich restlos für jemanden opfern.

Wer von sich behauptet, er würde einem andern alles schenken, belügt sich selbst und was noch schlimmer ist, auch den andern. Das hat mit der Echtheit zu tun. Wenn die Mutter auch f ü r s i c h lebt, d.h. sich selbstverwirklicht, und nicht ausschliesslich für das Kind, hat das Kind die Möglichkeit, ebenfalls als Person mit der Mutter in Beziehung zu treten und sich zu einer Person zu entfalten, sonst wird das Kind zum Objekt. Nur so ist "Begegnung" zwischen Mutter und Kind, zwischen Partnern möglich, nur so kann die B e g e g n u n g s - f ä h i g k e i t des Menschen entfaltet werden.

Es kann zu der paradoxen Situation kommen, dass der Beschenkte vom Geber nur s c h e i n b a r alles bekommt. In Wirklichkeit aber nichts. Denn die Person des Gebers steht nicht dahinter. So kann das Nehmen zur Verpflichtung und das Geben zur Bedrohung werden, was beide unfrei macht.

(1) Das hier angedeutete Problem des Verhältnisses von Glück und Altruismus, Egoismus und Sozialverhalten impliziert eine Reihe von Konsequenzen für die Humanwissenschaften und die "helfenden Berufe".

Ohne echt zu sein, kann der Mensch nicht schenken, denn der Empfänger spürt immer etwas von der Unwahrhaftigkeit des Gebers. Ohne Echtheit kann der Mensch sich auch nichts schenken lassen (1). Schon in der Art und Weise wie "geschenkt" wird, zeigt sich die Person.

Nichts ist für die Entwicklung des Menschen wichtiger als die Erfahrung eines unverdierten Glücks, eines frei gegebenen und frei angenommenen Geschenks. Vgl. das "bedingungslose Akzeptieren" in der klientbezogenen Psychotherapie.

Wer sich dem andern als Person nicht schenken kann, sondern ihn eifersüchtig bewacht, kontrolliert und manipuliert, kann damit viel Schaden anrichten, ohne dass er damit schon ethisch schuldig genannt werden darf, da dies unbewusst geschieht. Die Dogmen der Leute, die immer genau wissen, was man tut oder nicht tut, was gut oder schlecht ist, können für sie selbst und andere zu einem gefährlichen Instrument werden, zu einem Instrument der Lebenslüge (I. CARUSO), zu einem Instrument der Macht und sogar zu einem Instrument der Destruktion. Ein solches Verhalten z. B. von Eltern kann beim Kind zur "Verweigerung des Werdens" (W.J. REVERS)(2) zu psychischen und psychosomatischen Krankheiten und zu Selbstmord führen.

"Schenken und Empfangen" kann Ausdruck einer personalen Beziehung oder einer Scheinbeziehung, Ausdruck von Liebe oder Macht, Ausdruck des Lebens oder Ausdruck des verhinderten Lebens sein. Es kommt jeweils darauf an, ob der Schenkende oder Empfangende für die Begegnung offen ist. Eine der besten Möglichkeiten das Schenken und Empfangen in Freiheit zu erfahren und damit zu lernen, bietet die "Encounter-Gruppe", auf die ich noch zu sprechen komme.

(1) Vgl. Kapitel: "Der Berechnende und der Begegnende".

(2) REVERS, W.J., Frustrierte Jugend, Salzburg (Otto Müller) 1969, Reihe: Neues Forum. Das Bild des Menschen in der Wissenschaft, Bd. 9.

27. DER BERECHNENDE UND DER BEGEG- NENDE.

Der Mangel an erlebter Begegnung, das Gefühl, dass wir nicht wirklich leben, ist eine Folgeerscheinung unseres einseitig nur-rationalen, raum-zeitlichen, und kausalen Denkens.

In einem Gespräch mit Herrn Y., einem amerikanischen Wirtschaftswissenschaftler, ist mir klar geworden, wohin dieses einseitige Denken führen kann. Unser Gespräch begann mit Herrn Y.'s Frage, ob ich vom Standpunkt der Psychologie und Begegnungsphilosophie aus ihm sagen könne, wie man sich vor unvorhersehbaren Gefahren (Konflikten mit Gegnern) schützen könne? Vor solchen Gefahren sei man ja nie sicher und es sei doch höchst wichtig, sich richtig zu verhalten. Herr Y. erzählte folgendes Beispiel:

" Sie haben sich um eine Stelle beworben. Heute ist Samstag und Sie wissen, dass am Montag die Auswahl der Bewerber getroffen wird, sodass Sie zu diesem Zeitpunkt fit sein müssen. Sie sind mit einem Kollegen verfeindet, der sich ebenfalls um diese Stelle bewirbt. Um Ihr psychisches Gleichgewicht zu erhalten, müssen Sie ein Zusammentreffen mit dem Gegner tunlichst vermeiden, weil die damit verbundene Aufregung so kurz vor dem Termin Ihrer Fitness und Ihrer Chance, die Stelle zu erhalten, schaden kann. Was tun Sie nun und welche Vorkehrungen treffen Sie, um dem Gegner nicht zu begegnen." (1)

Ich antwortete Herrn Y., ich würde keine Vorkehrungen treffen, sondern tun, wozu ich Lust habe, genauer: was meinem inneren Weg entspricht. Darauf sagte mir Herr Y. eindringlich, mein Verhalten sei unmöglich, ich müsse mir doch wohl auch überlegen, in welches Lichtspielhaus, zu welchem Programm und auf welchem Weg ich gehen wolle.

"Wenn ich aus dem Haus gehe", sagte Herr Y., "habe ich, wenn wir von der Annahme ausgehen, das Haus habe nur einen Ausgang,

(1) Es müsste "treffen" heissen, aber meine Wortwahl in der Übersetzung lässt eine von Y. nicht gesehene andere Möglichkeit einfließen.

zunächst einmal zwei, nein drei Möglichkeiten, nämlich die Richtungen 'links', 'rechts' und quer über die Strasse. Gehe ich nun nach links, so habe ich an der unteren Strasse schon neun Möglichkeiten, später 27 Möglichkeiten, ich wähle aber nur eine davon aus. 'And this is your defence mechanism. The best is to decide randomly at every stop if you go left, right, etc.'" Herr Y. erklärte mir, er mache es gewöhnlich so, dass er sich auf die Würfel verlasse. In diesem Augenblick holte Y. 'Frau zwei Würfel aus der Tasche - zwei verschieden grosse, weisse Würfel mit schwarzen Punkten und lächelte mir zu. Ich fragte: "Warum. Herr Y., gebrauchen Sie Würfel?" Meine Frage war "naiv". Y. dachte wahrscheinlich trotzdem an psychodiagnostische Implikationen. Er antwortete nach einigem Nachdenken: "Das Prinzip kommt von der Spieltheorie. Es geht einfach immer darum, die Strategie des a n d e r n kennen zu lernen, um Konfliktsituationen zu entgehen. Life is game-theory"

Diese Auffassung mag eine ökonomische Bedeutung haben, das kann ich nicht beurteilen - als psychologisches Modell aber ist sie problematisch.

Für Y. als einen Menschen, der Angst vor dem Unvorhersehbaren hat, sind Spieltheorie, Wahrscheinlichkeitsrechnung zum angst-dämpfenden Mittel, die Würfel zu einem Fetisch geworden. Es ist nicht meine Absicht, aus Y. einen Behandlungsfall zu machen, zumal ein solcher Versuch geeignet sein könnte, den Y. in uns selber zu übersehen. Ich möchte indessen zeigen, dass die als Heilmittel eingesetzte Spieltheorie zum Hemmschuh des personalen Werdens wird. Mit solchen Theorien lebe ich nicht selbst, sondern ich werde gelebt.

Der S p i e l t h e o r e t i k e r versucht die Strategien des anderen kennenzulernen, um sich so vor Manipulationen zu schützen. Da das Verhalten des andern nie exakt voraussagbar ist, lasse ich den andern gerade durch meine prognostische Intention eine Macht über mich gewinnen, die er sonst gar nicht hätte. Ich erzeuge also eben jene Manipulation, der ich entgehen will. Dies gilt auch und gerade für den Gebrauch

der Würfel, die zur anonymen magischen Macht werden können.
(1). Psychologisch gesprochen brauchen wir nicht die Strategien des andern zu erforschen, sondern "nur" unsere eigenen, d.h. uns selbst. Noch einen Schritt weiter: wir sollen das Sein kennenlernen, unser "Sein im Sein", das identisch ist mit dem "Auf-dem-Weg-Sein". Nur wenn wir auf dem Weg sind, der u n s e r Weg ist, können wir angstfrei mit dem Unvorhersehbaren leben. Durch die Öffnung zum Sein werden wir mit ihm vertraut.

Y. versuchte mich durch mehrere Beispiele zu überzeugen, dass die Wahrscheinlichkeitsrechnung absolut notwendig und unverzichtbar werden könne. Zum Beispiel: Jemand steht vor einer institutionellen Barriere, er ist begabt, aber als "Outsider" schafft er es nicht bis zur Matura zu kommen. Die Barriere muss überwunden werden, da schliesslich das ganze Leben auf dem Spiel steht.... Es gibt Menschen, die in einem solchen "unausweichlichen" Fall vor der Barriere resignieren (Leugnung der Realität) und solche, die sich eine Krone aufsetzen: Was seid Ihr im Vergleich zu mir trotz eueren Erfolges! Diese neurotischen Reaktionen sind bekannter und einfühlbarer als die Reaktion, die ich das "Auf-dem-Weg-Bleiben" nenne. Wir übersehen leicht die Chance, die in der Herausforderung liegt; wir kennen das "Zusammenbrechen" zu gut und zu wenig das völlig überraschende Bewusstsein, wieder gehen zu können, nachdem kein Weg mehr zu gehen war... Gerade durch das Annehmen der "unannehmbaren" Situation können wir vor dem Trümmerhaufen unserer Existenz einen neuen Weg erkennen. Diese neue Dimension, die wir in solchen Momenten des Annehmens gewinnen, kann nicht spieltheoretisch er-

(1) Die weissen Würfel mit schwarzen Punkten sind in diesem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung. Das Weiss, das das Spektrum aller Farben enthält, steht für das Sein selbst, das uns überrascht, ins Leben ruft und uns sagt, dass wir in ihm geborgen sind. Das Schwarz, als der Gegenspieler des Weissens steht für die Angst des Ich, das sich sagt, ich bin unsicher, nicht geschätzt, ständig von Gefahren umlauert, u.s.w. Die durch das Schwarz symbolisierte Angst des Ich, ist die Angst vor dem Nichts, eigentlich vor sich selbst, denn das Schwarz ist die fehlende Identität und Transparenz und der Mangel einer Du-Beziehung.

rechnet werden. Dass wir diesen Weg nicht kennen, liegt daran, dass wir nicht bereit waren, das Dunkel der Nacht zu durchschreiten. Ein schweres Schicksal zu erleben, das allein genügt nicht. Auf dem Weg sein heisst, dass Unannehmbare annehmen. Das ist der "innere Weg" wie DÜRCKHEIM ihn nennt, der stets unberechenbar und darum für viele unerreichbar bleibt.

Hier zeigt sich der fundamentale Unterschied des nur raumzeitlich denkenden, rechnenden Menschen zum Begegnenden, zu dem, der "auf dem Weg" ist:

der eine setzt alles auf Leistung, Errechnen von Abwehrsystemen, maximale Sicherung gegen angstauslösende Faktoren u.s.w. der andere lebt seinen Weg mit Hingabe an das Unvorhersehbare und bleibt gelassen, indem er es auf sich zukommen lässt, im Vertrauen darauf, im rechten Augenblick auch das Rechte zu tun. Der Berechnende versucht durch Mathematik, Astrologie, Kartenaufschlagen, Geistheilerpraktiken u.s.w. dem Schicksal zu enttrinnen. Wir können nicht sagen, wer sicherer lebt. Die Sicherheit bedeutet dem Rechnenden und dem Begegnenden nicht gleich viel. Damit ist nicht gesagt, dass der Mensch g a n z auf die unbewusste Tendenz zur Sicherung des Lebens verzichten könnte; sie soll weder wuchern noch fehlen.

"Das Erwachen zu der Erkenntnis, dass das für das Welt-Ich, auch auf der Stufe der sich im Dienst an der Welt bewährenden Persönlichkeit so selbstverständliche Verlangen, das Leben auf 'Feststehendes', anerkannte Werte und feststehende Ordnungen zu gründen, der Wahrheit des LEBENS, das niemals und nirgendwo feststeht, auch widerspricht, gehört zu den ersten Schritten auf dem schwer zu vollziehenden Weg in die Vollreife des Menschseins".(1)

Aber wir können sagen, dass der Begegnende, wenn nicht glücklicher, so doch freier ist, denn er kann sich etwas schenken lassen, überraschen lassen, auskosten, während dem Rechnenden der Reiz der Überraschung immer schon entflohen ist. Der Rechnende lebt immer irgendwo in der Vergangenheit oder in der Zukunft, zwischen Leben und Tod und zwischen zwei

(1) DÜRCKHEIM, Vom doppelten Ursprung des Menschen, S.131.

oder mehreren strategischen Positionen. Er hat nicht wie der Begegnende den Blick über die Grenze hinaus. Der Begegnende lebt im Hier und Jetzt und damit zugleich im Sein, das ewig ist. Er ist bereit, zu kämpfen und zu lieben. Er l e b t und wird nicht gelebt. Der Rechnende aber, der nicht in der Gegenwart leben kann, geht am Leben vorbei; weil er so viele Vorbereitungen trifft, ist er für die Zukunft unvorbereitet. Er lebt nicht wirklich, darum kann er auch nicht sterben.

Der Begegnende ist ein Mensch, der "leer" ist im Gegensatz zu den "satten" Menschen. Viele Kinder werden mit Geschenken überhäuft, die die Eltern davon entbinden sollen, den Kindern Zeit zu schenken, d.h. für sie d a zu sein. Das ist ein Beispiel einer Erziehung, die die Begegnungs-Fähigkeit des Menschen vermindert. Durch zu viele Geschenke werden sowohl Kinder als auch Erwachsene übersättigt, sodass ihr Denken "berechnend" wird: "das kann ich brauchen, das ist nichts, das ist zu billig, das ist zu klein; ich habe dir so viel geschenkt und du mir nur so wenig oder nichts..." Solange der Mensch dem rechnenden Denken verhaftet bleibt, solange kann er keine Begegnung erleben. Sobald er aber entdeckt, dass dieses Denken eine Täuschung ist, wird er für die Begegnung offen.

Der tragische Endpunkt einer solchen Entwicklung ist erreicht, wenn ein Mensch sagt: "Ich habe alles, ich brauche nichts, ich habe kein Bedürfnis, jemandem etwas zu schenken und lege auch gar keinen Wert darauf, etwas geschenkt zu bekommen". Auch der Mangel an Interesse für die eigene persönliche Entfaltung von Personen, die beruflich anderen Menschen helfen und sie beraten sollen, dürfte auf eine solche Erziehung oder auf zu grosse Sicherheit der beruflichen Situation zurückzuführen sein. Ein Mensch, der alles hat, z.B. eine sichere Existenz u.s.w. verliert den Blick für den Mitmenschen. Nur der Mensch, der in der "Zerreissprobe" lebt, kann dem andern ein e c h t e r Mitmensch sein, ihm echt begegnen. Er ist offen für die Begegnung mit dem Du. Ein Mensch, der alles hat, ist übersättigt und stumpf. Er sucht nichts mehr uns sehnt sich nach nichts.

Damit sind wir zu einem äusserst wichtigen Aspekt der Begegnung gekommen, nämlich zu der S e h n s u c h t. Ich beschreibe die Sehnsucht als ein Leiden des Menschen, das sich nicht auf einen klar definierbaren Mangel an Besitz, Gesundheit, Erfolg und ähnlicher Güter bezieht. Ich spreche nicht von einem Leiden, das unsere noch unerfüllten, aber leicht erfüllbaren Wünsche verursachen, sondern von einem Leiden, gegen das es kein Rezept gibt. D i e s e s Leiden heisst Sehnsucht. Ich meine nicht die Sehnsucht nach dem Haben (das nennen wir besser Begierde oder Gier), sondern Sehnsucht nach dem S e i n. Diese Sehnsucht nach dem Sein, d.h. nach der Verwirklichung unseres Wesens, sowie die Sehnsucht, mit der Welt, durch die sich das Sein kundtut, in Beziehung zu treten, ist die Sehnsucht nach B e g e g n u n g. Diese Sehnsucht kann durch Besitz niemals gestillt werden. Ich kann alles haben, was die Gesellschaft, in der ich lebe, für erstrebenswert erachtet; z.B. kann ich sagen: ich habe Familie, Haus, Grund, Vermögen, Ansehen, Karriere im Beruf, Macht u.s.w., trotzdem kann ich den Weg verfehlen, da ich immer mehr in eine Sackgasse hineinflaue, je mehr ich mit Gütern meine Sehnsucht zu stillen versuche. Diese Besitzgier ist eine Zerrform der Sehnsucht. Die Menschen spüren zwar, dass ihnen etwas fehlt, wissen aber nicht, w a s ihnen fehlt. Die innere Leere, die sie verspüren, muss gefüllt werden. Diese Tatsache ist ein Beweis für das Existieren einer Sehnsucht. Wer Sehnsucht hat, ist "auf dem Weg", unterwegs zum Sein. Er geht weiter, er bleibt nicht stehen; es ist der offene Mensch, der sich immer auf Begegnung einlässt. Der andere aber, der satte Mensch, kann in einem begnadeten Augenblick merken, dass ihm in all dem etwas fehlt, dass er vielleicht kaum kennt, von dem er aber ahnt, dass es das Wichtigste ist, das er zum Leben braucht. Dies kann er erfahren in einer schweren Krankheit, durch den Tod eines geliebten Menschen oder eine andere Grenzerfahrung. Solche Augenblicke sind "Sternstunden" seines Lebens, in denen der Mensch nicht nur etwas erlebt, sondern dieses Erlebte in seinem Gewicht und seiner eigentlichen Bedeutung erkennt. Wenn diese Erkenntnis zu vage und dumpf bleibt, um das eigene Leben zu leben, dann kann es sein, dass der Mensch einen Weg

einschlägt, der von der Gesellschaft nicht verstanden und nicht akzeptiert wird: Selbstmord als letzter Ausweg von der Weglosigkeit.

Zusammenfassend können wir sagen, dass der begegnungsoffene Mensch auch das U n v o r h e r g e s e h e n e annimmt. Nichts kann ihn von seinem inneren Weg abbringen, kein unbeabsichtigter Umweg, kein versäumter Zug, kein unerwarteter Gast oder das Nichterscheinen geladener Gäste, oder sonst eine Situation, die uns etwas anderes tun lässt als wir geplant haben. Der Begegnungsoffene nimmt die Herausforderung der unvorhergesehenen Situation ebenso gelassen an wie die geplante. "Jede Gelegenheit ist die beste aller Gelegenheiten". Das Annehmen einer unvorhergesehenen Situation birgt zugleich die Möglichkeit der Begegnung in sich.

Während einer Zugreise kam ich mit einer jungen Japanerin, die sich auf einer Inter-Rail-Reise zum ersten Mal in Europa befand, ins Gespräch. Ein mitreisendes Schweizer Ehepaar nahm an unserem Gespräch teil. Da diesem Ehepaar die junge Japanerin sehr gut gefiel, baten sie mich, ihr auf Englisch zu sagen, dass sie sie gerne zu sich nach Hause einladen möchten. Ebenso sollte ich fragen, ob sie etwas Deutsch, Italienisch oder Französisch sprechen könne. Sie sprach aber nur Japanisch und Englisch. Da die potentiellen Gastgeber dieser zwei Sprachen aber nicht mächtig waren, sagten sie mir, sie könnten sie unter diesen Umständen nicht einladen, denn das könne ja schief gehen, wenn keiner ein Wort des andern verstehe. Ich möchte betonen, dass es durchaus nicht an einem Mangel an Verständigungswillen lag. Das Paar hätte sich sehr gefreut, sie einladen zu können. Dieses Beispiel zeigt eine Begegnung und zugleich eine versäumte Begegnung:

Die Begegnung war der Moment: "Wir laden sie zu uns ein". Aber es waren nicht alle Bedingungen für eine Begegnung erfüllt. "Wir laden dich gern ein, aber wir können uns ja nicht mit dir unterhalten", das heisst: "Ich möchte mich nicht auf eine ganz neue Situation einlassen, denn ohne das Wort bin ich dem andern gegenüber 'hilflos'... nicht dass wir nur 'glänzen' wollen, aber wir befürchten doch, wir könnten ihr

vielleicht lauter gut gemeinte Dinge anbieten, die vielleicht ganz falsch ankommen. Schliesslich könnte theoretisch alles, die kleinste Geste missdeutet werden und wir hätten dann an dieser Situation zu leiden. Oder vielleicht Angst, ausgelacht, blamiert, aus der gewohnten Ruhe gebracht werden..."

Wir - ich meine jetzt nicht mehr dieses Paar, sondern uns allen könnte es so gehen - hätten zwar in diesem Fall nicht wie Mr.Y's Angst, umgebracht, aber doch "umgeworfen" zu werden. Eben diese Angst verhindert die Begegnung.

Es könnte aber auch sein, dass dieses Paar seine Einladung an die Japanerin mit einer bestimmten Absicht verbunden hatte. Nämlich mit der Vorstellung ihren Bekannten zu zeigen, welcher interessanten Besuch "aus dem fernen Osten" sie hätten, und dass sie viele neue Dinge von der Japanerin erfahren könnten, die sie sonst nicht erfahren. Eventuell könnte auch eine Freundschaft entstehen mit einer Gegeneinladung nach Japan u.s.w.

Eine Einladung, die ohne Absicht, ohne etwas vom andern zu wollen, gegeben wird, schliesst ein Wagnis mit ein, welches zur Begegnung führen kann. Vielleicht auch und gerade dann, wenn meine Worte, Gesten u.s.w. vom andern nicht verstanden werden. Sich auf ein solches Risiko (?), d.h. auf Begegnung einzulassen, erfordert Einfühlung in den andern, zu der viele Menschen nicht bereit sind. Einfühlung bedeutet in diesem Sinne Sich-Einlassen auf ein Du.

Der Mensch hat viele Möglichkeiten, sich dem andern mitzuteilen, sich zu öffnen. Er ist nicht unbedingt auf die "gesprochene" Sprache angewiesen. Aber eben in diesem Moment, wo die Sprache wegfällt, kommt der wahre Mensch hervor. Ohne Sprache kann er sich nicht mehr so gut verstellen und seine wahre Absicht kommt zum Vorschein. Mit Hilfe der Sprache kann er anderes ausdrücken als er innerlich meint. Er versteckt sein wahres Ich hinter den Worten. Vielleicht war das ein Grund, warum dieses Paar die Notwendigkeit einer Sprachverständigung zur Bedingung für die Einladung stellte. Der offenkundige Mensch stellt aber keine Bedingungen. Er nimmt die Situation und den Menschen so an wie sie bzw. er ist und versucht das Beste daraus zu machen.

28. ZUR WACHHEIT DES BEGEGNENDEN.

Der Begegnende ist ein Mensch, der w a c h ist. Wach bedeutet dabei nicht dasselbe wie "aufmerksam", angestrengt auf eine bestimmte Sache konzentriert sein. Wenn wir von Konzentration sprechen, meinen wir damit gewöhnlich nichts anderes als dass wir im Dienste eines bestimmten Zweckes unseren Willen dahingehend anstrengen, dass der Geist auf eben dieses Eine eingegrenzt wird, u.z. unter möglichst exakter Ausschaltung der gleichzeitigen Bewusstheit anderer Dinge, die als Störfaktoren betrachtet werden.

Welcher Art ist nun die Wachheit, von der hier die Rede sein soll, d.h. die W a c h h e i t des B e g e g n e n d e n, wenn sie mit Konzentration nicht gleichgesetzt werden kann? Es ist eine Wachheit, die, wenn wir sie positiv beschreiben wollen, eine Haltung ist, in der der Mensch eins mit seinem Sein ist. Daraus folgt, dass er nicht auf dieses oder jenes, sondern auf die Totalität gerichtet ist. Um zu sagen, was Wachheit meint, müssen wir uns von der Vorstellung befreien, sie als Gegensatz zum Schlaf zu sehen. Der auf ein bestimmtes Ziel gerichtete und so aufmerksame Mensch ist darin eingeschränkt; Möglichkeiten, die unvorhersehbar sind oder vom Ziel weit entfernt liegen, wahrzunehmen. Das auf ein bestimmtes Ziel gerichtete und damit beschränkte Bewusstsein ist "aufmerksam", aber nicht "wach". Was der Raster unserer Aufmerksamkeit bzw. Konzentration durchlässt, nimmt der vom Ich geleitete Mensch wahr. Die Konzentration ist also mit einem Raster zu vergleichen. Das Sehen des Aufmerksamen konzentriert sich auf Dinge, die er sehen muss, weil er sie sehen will. Dieses Müssen macht den Menschen unfrei und im höchsten Masse empfänglich für Vorurteile. Der "Raster-Mensch", den es auch in der Wissenschaft gibt, läuft stets Gefahr, die multidimensionale Wirklichkeit zu verkennen. Er wird z.B. sich dabei ertappen, dass er die Erkenntnisse, die sich in seine Theorien einfügen lassen, hochschätzt und dabei jene Erkenntnisse, die sich dazu nicht eignen, entsprechend minder bewertet. Anders ausgedrückt: er wagt nicht, seine gesicher-

ten theoretischen Konzeptionen auch nur für einen Augenblick zu verlassen und sich auf das Wagnis des Nicht-Wissens einzulassen. Ich hege keinen Zweifel darüber, dass die Wissenschaft als Ganzes sich besser, fruchtbarer entwickeln könnte, wenn die Vertreter ihrer einzelnen Disziplinen sich in die Leere des Nicht-Wissens eintauchen liessen. Das Haften am bisherigen Wissen und Können muss fallengelassen werden, selbst das Sich-Festhalten an Begriffen, damit man sich vorurteilsfrei dem Neuen schenken und widmen kann. Wer den Sprung ins Leere wagt, gewinnt eine neue Dimension, d.h. er wird entdecken, dass das scheinbar ganz Andere, Neue ihm irgendwie vertraut ist. Der Sprung in die Leere - im Gegensatz zum Haften an der Lehre - lehrt uns neue Wirklichkeiten und zugleich ein tieferes Verständnis der eigenen Theorie und Praxis.(1)

Dieser "Sprung ins Leere" ist ein "Todessprung", ein existentielles Annehmen des "Stirb und Werde".

Das ist eine bemerkenswerte Tatsache, dass ein Mensch oder eine Generation im Rückblick auf frühere Lebensphasen immer wieder ins Staunen gerät über die Verwirklichung von Möglichkeiten, die er weder geahnt noch "erträumt" hat. Aber auch im Blick auf die Geschichte, auf die gesellschaftliche Evolution der Menschheit können wir ins Staunen kommen, wenn es uns gelingt, zwischen den Anfängen und dem Jetzt Verbindungslinien zu sehen und in einem Evolutionsmodell auszudrücken. Wenn es schon in diesen onto- und phylogenetischen Entwicklungen "Überraschungen" gibt, liegt es nahe, solche auch vom "Leben nach dem Tode" zu erwarten. Der Mensch in fast allen Kulturen hofft, er werde dann glücklich sein. Ich bin überzeugt, dass das Leben n a c h und das Leben v o r dem Tode aufeinanderbezogen sind. Andererseits kann der Bezug nicht ganz linear sein. Der Tod ist und bleibt eine Grenze. Wir leben im Bewusstsein, dass wir sterben müssen. Von dieser Grenze her wird unser Leben als Menschen hier und jetzt zu einem Besonderen. Dieses Besondere liegt gerade in dieser zweifachen

(1) Das hier Gesagte ist auch im Zusammenhang von Fragen der Theoriebildung bzw. Entdeckungen, Erfindungen etc. überlegenswert.

Bezogenheit des Lebens auf das Vergängliche einerseits und das Ewige, Unvergängliche, andererseits. Und weil wir über unsere nichtendliche Zukunft, abgesehen davon, dass es sie gibt, nicht besonders viel wissen, ist unser Leben stets ein junges Leben und ein Abenteuer, Tag für Tag. Unser Leben ist ein steter Anfang von der Geburt bis zum Tod, dem radikalen Anfang. Es ist ähnlich wie mit unserem Bildungsweg mit den sogenannten Abschlüssen. Der Volksschüler (in der Schweiz Primarschüler) freut sich auf sein Abschlusszeugnis, da er meint, damit etwas erreicht zu haben. Er merkt aber bald, dass das Erreichte nur der Anfang zur Berufslehre oder zur höheren Bildung im Gymnasium ist. Wenn einer dann z.B. die Maturitätsprüfung macht, kann es sein, dass er glaubt, endlich das zu sein, was man ihm bescheinigt. Im Beruf oder im Studium an der Universität sieht er dann, dass er wieder von vorne anfangen muss. Und wer eine Hochschule mit einer Abschlussbescheinigung und als Träger eines akademischen Titels verlässt, wird erst recht sehen, dass er an einen Anfang steht, am Anfang wissenschaftlicher Entdeckungen und am Anfang einer (Berufs-)praxis, in der Denken und Leben zu einer Einheit werden.

Das Wissen um das Nicht-Wissen (das Scheitern-Können, den Tod) ist auch der Anfang unserer H o f f n u n g (1). Die Hoffnung als Realisierung des Ur-Vertrauens ist die unzerstörbare Wirkkraft der Evolution des Menschlichen. Diese "unzerstörbare Hoffnung" (PIEPER) gibt uns Kraft zum ständigen Beginnen, womit unser Leben beschrieben werden kann. Sie ist es auch, die uns von der Zwangsvorstellung befreit, alles, auch die menschliche Beziehung berechenbar und damit manipulierbar zu machen, auch in den Dimensionen, die sich - dem Menschen zu seinem Glück - dem Zugriff unserer kritischen Rationalität entziehen.

Wachheit und Hoffnung brauchen wir auf jeden Fall, wenn wir Menschen - sei es beruflich oder privat - helfen wollen. Wer nicht m e h r sieht, als experimentell beweisbare Fakten, Testergebnisse usw., kann niemanden heilen weil er ihm nicht begegnet.

(1) "Hoffnung" siehe Anhang.

29. B E G E G N U N G U N D T H E R A P I E.

Meine begegnungsphilosophische Beschreibung des Menschen versteht sich auch als eine Persönlichkeitstheorie, die derjenigen von Carl R. ROGERS nicht nur verwandt ist, sondern vielmehr dessen philosophisch-anthropologische Grundlagen ausbaut. Es erging mir dabei ähnlich wie ROGERS, der, nachdem er seine Ideen über die Persönlichkeitsveränderung zum Grossteil entwickelt hatte, feststellte, dass diese sich z.B. von der Existenzphilosophie KIERKEGAARDS und der Begegnungsphilosophie M. BUBERS ableiten lassen, ohne dass er direkt von ihnen abhängig gewesen wäre, wie z.B. die Daseinsanalyse von M. BOSS von BINSWANGER und HEIDEGGER abhängig war. Je mehr ich ROGERS kennenlernte - in den Büchern, deren tiefe Bedeutung mir jeweils neu bewusst wird, in den persönlichen Begegnungen mit ihm und in meiner beruflichen Anwendung des person-zentrierten Ansatzes - desto deutlicher sah ich, wie genau die Struktur des person-zentrierten Denkens und der Ton der hintergründig einfachen Sprache von ROGERS der begegnungsphilosophischen Sichtweise des Menschen entspricht.

Die E i n f a c h h e i t des Begegnenden z.B. entspricht der Haltung des person-zentrierten Therapeuten: "Ich gehe die Beziehung nicht als ein Wissenschaftler ein, nicht als ein Arzt, der richtig diagnostizieren und heilen kann, sondern als ein Mensch, der sich auf eine persönliche Beziehung einlässt." (1) D.h. dass der Therapeut mit seiner ganzen Subjektivität die Beziehung eingeht, ohne Theorie, ohne Wissen, ohne Instrumentarium. In dieser Einfachheit der Begegnung dürfte auch der Grund des Erfolgs für die Veränderung der Persönlichkeit in der person-zentrierten Psychotherapie liegen und auf der anderen Seite auch der Grund dafür, dass der person-zentrierte Ansatz z.B. in der Psychiatrie gelegentlich als "unwissenschaftlich" abgetan wird.

Die O f f e n h e i t des Begegnenden gehört zur Philosophie der Persönlichkeit von ROGERS. Wenn ich Offenheit als eine

(1) ROGERS, Entwicklung der Persönlichkeit, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, S.199.

Einladung an das Du, als ein Sich-Einlassen mit dem Du beschrieben habe, so deckt sich diese Auffassung mit der Beschreibung ROGERS: "Das Leben ist im besten Fall ein fließender, sich wandelnder Prozess, in dem nichts starr ist."

(1). Es handelt sich hier um eine Offenheit gegenüber der Erfahrung und meint das genaue Gegenteil von Abwehrhaltung. Mit anderen Worten bedeutet Offenheit im Sinne ROGERS, "das Geschehen 'leben'". Offenheit für Erfahrung bedeutet die Gefühle des Mutes, der Zärtlichkeit und der Ehrfurcht, so wie sie im Menschen existieren, zu leben und dafür frei zu sein. Er nimmt sie voll in sein Bewusstsein auf. In diesem fließenden Prozess findet der autoritäre Mensch, "der auf sauber geordnete Fakten fixiert ist, keine Bestätigung, keine Beruhigung, sondern nur eine Offenheit, ein Fließen, nichts Abgeschlossenes." (2) Diese Offenheit scheint manchen Funktionsträgern zu gefährlich und ist eine der Ursachen dafür, dass manche Institutionen den person-zentrierten Ansatz ablehnen, noch bevor sie versucht haben, ihn anzuwenden.

Die D e m u t des Begegnenden. ROGERS' Beschreibung der Selbstverwirklichung des Menschen im Sinne eines Prozess-Seins, in dem der Klient das zu sein versucht, was er i s t, drückt genau die Haltung der Demut aus, wie ich sie im Kapitel "Demut als Dienst am Sein" beschrieben habe: nicht mehr und auch nicht weniger scheinen wollen als man i s t. ROGERS drückt dies in folgenden Worten aus: "Der Klient versucht mit all den verbundenen Gefühlen von Unsicherheit oder übertriebener Abwehr nicht mehr zu sein, als er ist, und er versucht mit all den verbundenen Schuld- oder Minderwertigkeitsgefühlen nicht weniger zu sein, als er ist. Der Betreffende horcht immer mehr in die tiefsten Winkel seines physischen und emotionalen Wesens hinein; und er entdeckt, dass er immer stärker bereit ist, mit grösserer Genauigkeit und Tiefe jenes Selbst zu sein, das er am wahrhaftigsten ist." (3)

(1) ROGERS, ebenda, S.42

(2) Ebenda, S.300.

(3) Ebenda, S.176.

Dennut kann der Klient nur lernen, wenn der Therapeut die
selben in der Beziehung lebt.

Die Theorie der Begegnungen ist für ROGERS eine der
wichtigsten Bedingungen einer hilfreichen Beziehung. Die hat
mit den Bedingungen der Hilfreichkeitsbeziehung, der Hilfs-
beziehung und der Hilfsbeziehung eng verbunden.

Es liessen sich sicher noch weitere Parallelen ziehen, aber
ich weiss, dass ich weder alles sagen kann noch sagen muss.
Ich traue den Lesern zu, der entweder mit der Begegnungsphi-
losophie oder der humanistischen Philosophie von ROGERS - oder bei-
dem - vertraut ist, dass er noch viele Parallelen entdecken
wird. Diese "Entdeckungsgelassen" werden dann beitragen, die
person-zentrierte Philosophie von ROGERS um wertvolle neue
Formulierungen zu bereichern. Vor allem dann, wenn diese auf
dem Boden gewöhnlicher Erfahrung von Begegnung oder therapeu-
tischer Hilfe wachsen.

Sowohl die Begegnungsphilosophie als auch der person-zentrier-
te Ansatz im Sinne einer Einstellungshaltung eignen sich für
jede menschliche Beziehung. Die "Hilfreichkeitsbeziehung" ist ein
Begriff, den ROGERS "eine Beziehung, in der mindestens
eine der Parteien die Absicht hat, sein eigenes Verhalten,
Entwicklung, Heranreifung, bewusstes Handeln, ein verbessertes
Fertigwerden mit dem Leben zu fördern. Die andere Partei kann
in diesem Sinne ein Hindernis oder eine Kränkung sein. Dies ist
formuliert: als Hilfreichkeitsbeziehung eine Beziehung, die
besteht, in der einer der Beteiligten bewusst ist,
für eine oder beide Parteien dahin zu gelangen, dass die la-
tenten inneren Ressourcen des Individuums aktiv gemacht,
nachhaltiger ausgedrückt und wirksamer genutzt werden." 1

Das Ziel des person-zentrierten Ansatzes ist, den Menschen
zu helfen: "Das Gelingen zu sein, das er im Moment hat".
ROGERS 's Einfluss in der Psychotherapie hat das Interesse an
jeder Art hilfreichen Beziehung in Medizin, Unterricht, Poli-
tik usw. geweckt. Sein Ansatz eignet sich daher für jeden

1 ROGERS, ebenso, S. 53.

Bereich der zwischenmenschlichen Beziehung, d.h. er lässt sich überall dort anwenden, wo es um Veränderung des Verhaltens von Personen und um die Auswirkungen der unterschiedlich gearteten Beziehungen geht, sowohl in der Zweier-Beziehung als auch in Gruppen (Encounter-Gruppen), in Psychotherapie und Erziehung. Die Psychotherapie hat die Aufgabe, dem Menschen zu helfen, durch eine besondere Beziehung zu einem Therapeuten eine gute Kommunikation in sich selber herzustellen. Sobald dies geleistet wird, kann der betreffende freier und wirksamer mit anderen kommunizieren."Psychotherapie heisst gute Kommunikation im Menschen und zwischen Menschen....: Gute Kommunikation, freie Kommunikation im Einzelnen oder zwischen mehreren ist immer therapeutisch. Wirkliche Kommunikation findet dann statt, wenn wir mit Verständnis - und ohne ständiges Werten aus eigener Sicht - zuhören. ..Das heisst, die zum Ausdruck gebrachte Vorstellung und Einstellung vom Standpunkt des andern her sehen; wahrnehmen, wie es sich für den andern darstellt; seinen Bezugsrahmen für die von ihm erwähnte Sache erkennen und berücksichtigen."(1)

Wenn ich einen Menschen kannte, dem ich meine "innersten" Gedanken sagen, dem ich mein Leben in seiner Wogenform, vom zartesten Schimmer der Glückseligkeit bis zur sternlosen Nacht der Verzweiflung erzählen, von Mensch zu Mensch sagen könnte, was für ein Mensch müsste das sein? Ein guter, ein weiser, ein geduldiger, ein starker Mensch? Ein Verwandter, ein Fremder? Ein Therapeut, ein Freund?

Mit wem kann ich Begegnung erleben?

Die Antwort muss lauten: mit a l l e n. Und wann? Im J e t z t. Kein Mensch, kein Raum und keine Zeit können von der möglichen Begegnung ausgeschlossen werden.

Bleiben wir beim Paar: Freund - Therapeut.

Dieses Thema ist ein heisses Eisen oder ist es - vielleicht ganz zu Unrecht - nicht mehr. Wir wissen wahrscheinlich alle aus Erfahrung, dass in den vielen Problemen, die uns in dem

(1) ROGERS, ebenda, S.323.

soziokulturellen Bereich, in dem wir leben, zur Last werden, in der Regel der Psychotherapeut mehr nützt als der Freund. Ich kann es aber nicht unterlassen, gleich zu sagen, dass diese Tatsache eher für einen Tadel des Freundes als für ein Lob des Therapeuten spricht.

Es gibt Situationen, in denen ein Freund, vielleicht sogar ein Fremder für mich zu all dem wird, was wir von den oben genannten Rollenträgern im Idealfall erwarten dürfen. Das will nicht heissen, dass dieser Freund immer schon "gut", "weise", "geduldig" und "stark" gewesen ist, aber er wird es in der Begegnung. Dieser "Freund" muss also nicht "mein Freund" sein im Sinne der Soziographie. Es ist der offenständige Mensch, es ist das mir begegnende Du. Ein Beispiel für ein begegnendes Du finden wir im Gleichnis vom barmherzigen Vater.(1) Es ist zwar - so würden wir als vernünftig denkende Menschen sagen - verrückt, so etwas zu tun, sich einem Menschen anvertrauen, sich scheinbar schutzlos auszuliefern ohne Rücksicht auf das Welt-Ich, auf das Sozialprestige, auf die damit verbundene Gefahr, dass der andere das Gesagte gegen mich verwendet. Dieses Wagnis ist aber für den Begegnenden das einzig Richtige. Der Begegnende ist auf den Schutz, den wir meinen nicht aufgeben zu dürfen, gar nicht angewiesen. Dies entspricht der Auffassung von ROGERS, wenn er sagt, dass es sich immer lohne, die Bereitschaft, verwundbar zu sein, zu riskieren.(2) Es ist so, dass in der Begegnung die Gesetze und Schranken unserer Weltvernunft fallen. Und es wäre sinnlos zu fragen: "wann kommt eine solche Begegnung zustande?" denn sie wird nicht gemacht, sie geschieht fraglos vergeht fraglos. Sobald unser Bewusstsein klar nach dem Geschehenen fragen kann, ist die Begegnung wohl wirksam, aber g e s c h e h e n.

Was geschieht in der Begegnung?

Gültige Antworten darauf gibt nur die Begegnung selbst. Wir können aber an der Stelle von der Begegnung sagen, dass sie

(1) Siehe dazu Kapitel über die "Demut".

(2) Zit. in Kap.: "Zum Verständnis der Encountergruppe".

unsere Prinzipien, Assoziationen, Wertungen und schliesslich unsere unterscheidende Einteilung bzw. begriffliche Etikettierung "Freund" - "Therapeut" und alle anderen möglichen Einteilungen über den Haufen wirft. Wenn das hier von der Begegnung Gesagte stimmt, hat es natürlich auch eine therapie-theoretische Konsequenz. Die Konsequenz ist dialektisch: wird die Therapie zur Begegnung, dann ist sie nicht mehr als Therapie etikettierbar; wird sie aber nicht zur Begegnung, dann war sie auch keine Therapie; d.h., dass eine erfolgreiche Therapie notwendig zur Begegnung führt.

Wenn ich behaupte, dass Begegnung und Gesprächspsychotherapie einerseits sehr eng miteinander verbunden sind und andererseits nicht miteinander vermischt werden dürfen, so könnte eingewendet werden, in der Encountergruppe werde diese Vermischung vollzogen. Das ist ein Missverständnis, welches durch die Bedeutungsverschiedenheiten des Begriffs "encounter" begünstigt wird. Die Vorstellung, man könne die "Begegnung" planmässig zu therapeutischen Zwecken nutzen, geht am Faktum der Begegnung vorbei: das "Operationalisieren" der Begegnung macht sie gerade unmöglich. Die Schwierigkeit, das Verhältnis von Begegnung und Psychotherapie zu betimmen, liegt aber nicht nur daran, dass die Begegnung jenseits der Technologie liegt; auch die Psychotherapie ist nicht auf ihre pragmatischen, lehr-, lern- und kontrollierbaren Elemente zurückzuführen. Der Therapeut wirkt mehr durch sein Sein als durch sein Tun. Es ist kein Zufall, dass die einzelnen Schulen sich bis heute nicht einig sind in der Frage, was Psychotherapie sei. (1)

Es ist kein Zufall, dass ich im Titel meiner Arbeit die Begegnung der Gesprächspsychotherapie gegenübergestellt habe. Denn diese Therapie verlangt vom Therapeuten eine Reihe von Eigenschaften, die den Begegnenden kennzeichnen bzw. von ihm vorausgesetzt werden: Achtung vor der Person des Anderen, Demut und Echtheit, Offenständigkeit und Menschlichkeit. Das person-zentrierte empathische Verhalten des Therapeuten, sein

(1) Vgl. den internationalen Kongress von 1972 in Oslo
"Was ist Psychotherapie?"

Hinhören, sein Schweigen und sein Antworten, sein "reflecting" und "experiencing" sind verstehbar als praktische Konsequenzen der genannten Grundhaltung. Ohne diese Haltung, wir können sie G e g e n w ä r t i g k e i t nennen, können wir die Begegnung und mit ihr die Heilung verfehlen. Das folgende Selbstbekenntnis BUBER's soll dafür als Beispiel dienen:

"Einmal empfing ich den Besuch eines unbekannten jungen Menschen, ohne mit der Seele dabei zu sein. Ich liess es durchaus nicht an einem freundlichen Entgegenkommen fehlen, ich behandelte ihn nicht nachlässiger als alle seine Altersgenossen, die mich um diese Tageszeit wie ein Orakel, das mit sich reden lässt, aufzusuchen pflegten, ich unterhielt mich mit ihm aufmerksam und freimütig - und unterliess nur, die Fragen zu erraten, die er nicht stellte. Diese Fragen habe ich später, nicht lange darauf, von einem seiner Freunde - er selber lebte schon nicht mehr - ihrem wesentlichen Gehalt nach erfahren, erfahren, dass er nicht beiläufig, sondern schicksalhaft zu mir gekommen war, nicht um Plauderei, sondern um Entscheidung, gerade zu mir, gerade in dieser Stunde. Was erwarten wir, wenn wir verzweifeln, und doch noch zu einem Menschen gehen? Wohl eine Gegenwärtigkeit, durch die uns gesagt wird, dass es ihn dennoch gibt, den Sinn". (1)

Wir können die Therapie pragmatisch ansehen, das ist jene Seite, die wir sozio-psychologisch erfassen können; die Begegnung gehört zu den Phänomenen, die für unsere biologischen, soziologischen und psychologischen Therapiemodelle kaum zu brauchen sind; sie weist unsere Versuche, sie begrifflich einzuordnen, spröde ab und steht dennoch - in unbekümmerter Selbstverständlichkeit - mitten im therapeutischen Gespräch. Unter der Sozio- oder Psychogrammatik verborgen spricht sie uns an und macht uns ratlos: sie ereignet sich in der Therapie, weist aber weit über das hinaus, was wir unter Therapie zu verstehen gewohnt sind, nämlich etwas mit wissenschaftlichen Mitteln mehr oder weniger klar Definierbares. Begegnung ist - auch auf die Therapie bezogen - immanent und transzendent zugleich. Sie wird, wenn wir unseren Blick und unser Herz offen haben, zum Wegweiser für die andere Seite. "Gesundheit", "Krankheit", "Kommunikation", "Interaktion", "Leiden" u.a. können und müssen von daher noch ein-

(1) BUBER, M., Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg (Schneider) 1954, S.144 f.

mal hinterfragt werden, u.z. ohne Rücksicht darauf, wohin uns dieses Denken führt.

Der Beitrag, den die Begegnungsphilosophie für die Psychotherapie liefert, ist ein neues Verständnis des Heilungsgeschehens. Vielleicht könnte ich das so ausdrücken: die Therapie wird zur Begegnung, wenn den beiden Partnern, dem Therapeuten und dem Klienten, wie in einem Wetterleuchten plötzlich klar wird, dass Immanenz und Transzendenz, Gott-Mensch-Universum, Ich und Du keine Gegensätze sind. Mit ROGERS ausgedrückt: "Wenn diese vollständige Einheitlichkeit, diese Einzigkeit, Fülle des Erfahrens, in der Beziehung da ist, nimmt es die 'ausserirdische' Qualität an, die viele Therapeuten bemerkt haben; es ist ein trance-artiges Sich-Fühlen in der Beziehung, aus dem sowohl der Klient wie ich am Ende der Stunde wie aus einem tiefen Brunnen oder Tunnel auftauchen. In diesem Augenblick existiert, um einen Ausdruck von Buber zu verwenden, eine wirkliche 'Ich-und-Du'-Beziehung, ein zeitloses Leben in der Erfahrung z w i s c h e n dem Klienten und mir. Es bezeichnet den Gegenpol einer Sehweise, die den Klienten oder mich als Objekt betrachtet. Es ist der Gipfel der persönlichen Subjektivität." (1) In der Erfahrung der transzendenten Dimension meines Lebens in seiner "Armseligkeit" und "Alltäglichkeit" liegt der Sinn. Es ist die Erfahrung einer Kraft, die den Menschen mit seinem ursprünglichen Sein wieder verbindet und ihn sein U r v e r t r a u e n wiedergewinnen lässt. Diese Beschreibung deckt sich mit der Wiedergewinnung des Urvertrauens, welches er durch das Versagen der Familie und der Gesellschaft verloren hat, weil sie die Voraussetzung für seine Selbst- und Weltordnung, die Einsfühlung mit seinem Wesen, verhindert haben. Die Erfahrung des Zwischen beschreibt ROGERS wie folgt: "Es ist als würde in einem solchen Moment mein innerer Geist in Erscheinung treten und die andere Person in ihrer Tiefe berühren. Unsere Beziehung transzendiert sich selbst und wird Teil von etwas Grösserem. Es kommt zu einem tiefgreifenden Wachsen und Entfalten der Person, voll Genesung und Energie."(2)

(1) ROGERS, Entwicklung der Persönlichkeit, S.199f.

(2) ROGERS, Die Klientenzentrierte Psychotherapie, in: Zsch. Pulsation, Jahrg.III, Nr.1, S. 18.

Die Grundthese ist die Annahme, "dass das Individuum in sich selbst riesige Hilfsquellen für das Sich-selbst-Verstehen, für die "Änderung seines Selbstkonzeptes, seiner Einstellungen und für die Veränderung seines selbstbestimmten Verhaltens hat, und dass diese Hilfsquellen angezapft werden können, wenn nur ein bestimmtes definierbares Klima von hilfreichen psychologischen Haltungen hergestellt werden kann." (1)

Es ist reizvoll zu fragen, wie dieser Grundgedanke von ROGERS zu einem Konzept werden konnte, das als "Gesprächspsychotherapie" die gesamte Psychotherapie revolutioniert hat und als "person-zentrierter Ansatz" die Vorstellungen von Klinischer Psychologie, Psychiatrie, Sozialarbeit, Seelsorge, Führung von Menschen (in Industrie, Wirtschaft, Militär), Pädagogik u.a. massgeblich beeinflussen konnte. ROGERS meint dazu, er habe einfach einen Gedanken ausgesprochen, für den die Zeit reif war und bringt zwei Bilder um die Wirkung seiner Idee zu beschreiben:

"Es ist, als ob ein Teich völlig still geworden wäre, sodass ein Kieselstein, der hineingeworfen wurde, immer weiter und weiter und weiter Kreise erzeugte, deren Wirkung nicht fassbar ist, wenn man den Stein betrachtet. Oder eine andere Analogie aus dem Bereich der Chemie fällt mir ein. Es ist, als ob eine Lösung übersättigt worden war, sodass das Hinzufügen eines winzigen Kristalls die Ausbildung von Kristallen in der ganzen Lösung hervorrief." (2)

Solche Antworten sind aber im Hinblick auf die oben gestellte Frage wenig aufschlussreich. Wir kämen einer Antwort näher, wenn wir wüssten, auf welchem Wege ROGERS seine Idee gefunden hat, also wenn wir eine biographisch fundierte Ideengeschichte

(1) ROGERS, C.R., Rückblick auf die Entwicklung meines therapeutischen und philosophischen Denkens, in: JANKOWSKI, P., et al., Klientenzentrierte Psychotherapie heute. Bericht über den ersten europ. Kongress für Gesprächspsychotherapie in Würzburg, 28.9.-4.10.1974, Göttingen. Toronto. Zürich (Hogrefe) 1976, S.27.

(2) Ebenda, S.27.

te entwerfen könnten. ROGERS selbst weist nur immer wieder darauf hin, dass sie "aus lebendiger, persönlicher Erfahrung" (1) entwickelt wurde und dass sie "ganz bestimmt keine Lehnstuhlltheorie" sei.(2) Seine nähere Erklärung bleibt für mich etwas dunkel, wenn er sagt: "Sie war aus einer Reihe sehr erdnaher Schritte erwachsen. Zuallererst habe ich durch harte und frustrierende Erfahrungen gelernt, dass das einfache verständnisvolle Hinhören auf einen Klienten und der Versuch, dieses Verstehen mitzuteilen, eine sehr wirksame Kraft für individuelle therapeutische Veränderungen war. Dann an zweiter Stelle, erkannten meine Kollegen und ich, dass dieses einführende Zuhören uns einen der am wenigsten verschleierte Einblicke in die Arbeitsweise der menschlichen Psyche in ihrer ganzen komplexen Rätselhaftigkeit gab. Dann haben wir aus unseren Beobachtungen .. Schlüsse auf niederem Abstraktionsniveau gezogen und haben überprüfbare Hypothesen formuliert. Wir hätten es auch vorziehen können, Schlüsse auf hohem Abstraktionsniveau abzuleiten und eine abstrakte, nicht überprüfbare Theorie zu entwickeln. Aber ich glaube, dass mein eigener Erfahrungshintergrund in der Landwirtschaft, mein sehr enger Kontakt mit der Erde, mich von der Konstruktion einer sehr abstrakten Theorie abgehalten hat. Es scheint mir, dass die Freudschen Denker den Weg vorgezogen haben, eine höchst abstrakte Theorie zu konstruieren, die im wesentlichen nicht überprüfbar ist, und dies kennzeichnet, meiner Meinung nach, einen der fundamentalsten Unterschiede zwischen ihrem Vorgehen und dem klientenzentrierten Vorgehen."(3) Diese Einstellung entspricht einer guten Eigenschaft des Nordamerikaners, nämlich dem Sinn für das Praktische. Aber die bewusste Beschränkung auf ein niederes Abstraktionsniveau bzw. das Streben nach Einfachheit in Theorie und Praxis allein können den Erfolg nicht erklären. Wenn wir aber diese

(1) ROGERS,C.R., Encounter-Gruppen. Das Erlebnis der menschlichen Begegnung, München (Kindler) 1974,S.7. Original: Encounter-Groups, New York (Harper& Row Publishers)1970.

(2) ROGERS in JANKOWSKI, ebenda, S.27.

(3) Ebenda, S,28.

E i n f a c h h e i t im tieferen Sinn verstehen (vgl. die Gleichsetzung von "einfach" mit "menschlich" von Allen WATTS), so liegt der Gedanke nahe, dass der bedeutende Erfolg der klientenzentrierten Therapie und der Encounter-Gruppen auf jene menschliche Haltung der Begegnungsoffenheit zurückzuführen ist, die ROGERS in seinen eigenen Therapien in hohem Masse verwirklicht. Ich bin der Auffassung, dass der unterschiedliche Erfolg der verschiedenen Richtungen - sofern ein intertherapeutischer Vergleich überhaupt möglich ist - weniger am Theorieunterschied liegt als an der Begegnungsfähigkeit der jeweiligen Therapeuten.

Die "Reihe sehr erdnaher Schritte und die harten und frustrierenden Erfahrungen" können uns etwas vom "Sitz im Leben" des Konzeptes von ROGERS sagen:

"Nach Jahren therapeutischer Erfahrung bin ich tastend zu der Überzeugung gelangt, dass dem Menschen eine Tendenz zur Entfaltung aller seiner Fähigkeiten innewohnt, die der Entfaltung und Förderung seines Organismus - seiner Geist und Körper umfassenden Gesamtperson dienen. Dies ist das einzige und grundlegende Postulat der klienten-zentrierten Therapie. In meinen Augen ist dies eine zuverlässige Tendenz, die, wenn sie nicht behindert wird, das Individuum zu Reife, Wachstum und einer Bereicherung seines Lebens führt. Dieses eine Konzept schliesst auch Bedürfnisreduktion, Spannungslösung, Triebabfuhr und Wachstumsmotivation in sich.

Im Gegensatz zu der Auffassung, dass die tiefsten Instinkte destruktiv sind, bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass Menschen, denen (wie beispielsweise im sicheren therapeutischen Klima) die Möglichkeit gegeben wird, wahrhaft zu werden, was sie zutiefst sind, wenn sie die Freiheit haben, ihre eigentliche Natur zu entfalten, immer eine deutliche Entwicklung auf Ganzheit und Integration hin durchmachen (Rogers 1961 a) Wenn er (der Mensch) aber am vollständigsten Mensch ist, wenn er sein ganzer Organismus ist, wenn die Bewusstheit des Erlebens, diese spezifische menschliche Eigenschaft, voll wirksam wird, dann kann man ihm vertrauen, dann ist sein

Verhalten konstruktiv, nicht immer konventionell und konform, sondern individualisiert, aber immer auch sozialisiert." (1) Aufgrund dieser "Überzeugung und deren Bestätigung in der therapeutischen Erfahrung hat ROGERS Bedingungen für die Psychotherapie formuliert, die in der Echtheit, Einfühlung, im Akzeptieren (positiven Wertschätzung) und in der Ehrfurcht bestehen und vom Therapeuten in der Beziehung zum Klienten vorausgesetzt werden. Seine Ehrfurcht vor dem Menschen und seine Demut zeigen sich auch in seinem Ausspruch:

"I walk softly through life." ROGERS hat kein Interesse, sich mit Ellbogen gegenüber anderen therapeutischen Richtungen durchzusetzen - was man leider nicht von allen Therapeuten, auch nicht von allen seinen Schülern behaupten kann - und geht gelassen durchs Leben. Dem entspricht auch die Rolle, die ROGERS der professionellen Psychotherapie zuweist (nicht nur Psychotherapeuten können helfen, Probleme zu lösen) und seiner Ablehnung des therapeutischen Allmachtgehabens. (2)

Wenn wir ROGERS in seinen Werken nach seiner Philosophie befragen, bekommen wir immer nur wenige Sätze zur Antwort. Das hat sich von seinem Buch "Counseling and Psychotherapy" bis zu seinem Buch über die Encountergruppen nicht geändert. Schon 1942 sprach ROGERS vom Individuum, das über "riesige Hilfsquellen zur Reorganisation seines Selbst" verfügte, d.h. dass der "Focus des Werdens" im Menschen liegt. Diese Philosophie erwies sich später auch in der Arbeit mit Gruppen als wirksam. "Mir erscheint die Gruppe wie ein Organismus, der seine eigene Richtung kennt, auch wenn er sie intellektuell nicht definieren kann. Ich fühle mich immer an einen medizinischen Film erinnert, der einst tiefen Eindruck auf mich machte. Er zeigte, wie die weissen Blutkörperchen sich relativ ziellos innerhalb des Blutkreislaufs bewegten, bis ein Krankheitserreger erschien. Auf diese Bakterie bewegten sie

(1) ROGERS, Therapeut und Klient, München (Kindler) Studienausgabe, 1977, S. 117. "'Sozialisiert' bedeutet in diesem Zusammenhang 'im Zusammenwirken mit andern und sich selbst', nicht unbedingt 'in Übereinstimmung mit der Gesellschaft'". ebenda.

(2) ROGERS und seine Mitarbeiter verhalten sich z.B. als Ausbilder auch "person-zentriert". Damit stehen sie im Gegensatz zu Lehrern, die "theorie- bzw. ich-zentriert" unterrichten.

sich in einer Weise zu, die sich nur als planmässig bezeichnen lässt. Sie umzingelten und zerstörten sie, dann bewegten sie sich wieder so ziellos und blindlings wie zuvor. In ähnlicher Weise scheint mir eine Gruppe die ungesunden Elemente innerhalb ihres Prozesses zu erkennen, zu überwinden oder zu eliminieren und aus diesem Ablauf als eine gesündere Gruppe hervorzugehen. Diese 'Weisheit des Organismus' habe ich bei Gruppen immer wieder beobachtet." (1)

ROGERS nahm diese Erfahrung als Grundlage für eine therapie-theoretische Hypothese, einer Hypothese, deren Entwicklung mit der Entwicklung der Gesprächspsychotherapie als identisch betrachtet werden darf. In diesem Kontext steht auch seine Persönlichkeitstheorie. ROGERS deutet seine persönliche Philosophie, indem er von der "eindeutig existentiellen Implikation" der Encountergruppe spricht. "Dieser existentielle Gehalt spiegelt viel von der derzeitigen Entwicklung meines philosophischen Denkens und realen Lebens wider." (2)

Worin dieser existentielle Gehalt bestehe, sagt ROGERS auf der einen Seite gern in d i r e k t e r Rede, indem er einzelne seiner Gruppenteilnehmer von den seelischen Veränderungen in ihnen und was diese Veränderungen für sie bedeuten, sprechen lässt. "Ein Mitglied, das kurz nach einem Workshop versuchte, seine Erfahrungen niederzuschreiben, spricht von der 'Bindung an eine Beziehung', die sich bei zwei Individuen entwickelt, wobei sich die beiden Personen unter Umständen zunächst gar nicht sonderlich mochten. Dieser Mann schreibt weiter: ' ...die Mitglieder der Gruppe erfuhren immer wieder das schier Unglaubliche, dass nach dem umfassenden Ausdruck negativer Gefühle gegenüber einem anderen die Beziehung wuchs und das negative Gefühl durch tiefes Akzeptieren des andern ersetzt wurde... Es schien sich wirklich etwas zu ändern, wenn Gefühle im Kontext der Beziehung ausgedrückt und erfahren wurden. 'Ich kann die Art, in der du redest nicht a u s s t e h e n !', verwandelte sich in echtes Verstehen und Mögen der A r t, in der der andere redet'. Diese Erklärung um-

(1) ROGERS, Encountergruppen, S.51.

(2) ebenda, S.163.

fasst einige der komplexeren Bedeutungen des Begriffs grundlegende Begegnung".(1)

Auf der anderen Seite beruft sich ROGERS auf Philosophen, denen gegenüber er sich in seinem Denken verpflichtet weiss, wie MASLOW und MAY und einigen ihrer berühmten Vorläufer wie KIERKEGAARD und BUBER.

Die Begegnungsphilosophie hat auf das Denken von ROGERS einen bestimmenden Einfluss ausgeübt. Dies bestätigen nicht so sehr die Hinweise auf KIERKEGAARD und BUBER, auch nicht jene Kapitel in seinen Büchern, die sich ausdrücklich mit philosophischen Aspekten befassen, sondern seine Sprache. Sie atmet den "Geist des Vertrauens", der Ehrfurcht, der Menschlichkeit. Seine Sprache verrät uns aber nicht nur, dass ROGERS begegnungsphilosophisch denkt, sondern auch, dass er die Begegnung lebt. Ich möchte das mit den folgenden Sätzen illustrieren, in denen seine Demut und Echtheit zum Ausdruck kommen:

"Als ich das Kapitel über den Prozess von Encounter-Gruppen beendet hatte, dachte ich, dass der nächste logische Schritt ein Kapitel über 'Die Förderung und Leitung von Encountergruppen' wäre. Aber irgendwie sprach mich das überhaupt nicht an, und ich liess die Arbeit mehr als ein Jahr lang liegen. ... Dann dachte ich daran, das Thema einzuschränken und über 'Meine Art der Gruppenleitung' zu schreiben, in der Hoffnung, auf diese Weise, andere anzuregen, das gleiche zu tun. Aber in Gesprächen mit verschiedenen anderen Gruppenleitern kam ich zu dem Schluss, dass auch dies nicht das richtige Thema war, weil es immer noch nach Expertentum klang, was zu betonen nicht meine Absicht war. Ich glaube, der derzeitige Titel drückt meine eigentliche Absicht am besten aus. Ich möchte so offen wie möglich über meine Bemühungen schreiben, in einer Gruppe eine den Prozess fördernde Person zu sein und soweit wie möglich darlegen, wo meine Stärken, Schwächen und Unsicherheiten liegen, wenn ich versuche, mich wirkungsvoll in der Kunst der interpersonalen Beziehungen zu betätigen."(2)

(1) Ebenda, S.41.Original: "basic encounter".

(2) Ebenda, S.50.

In seiner Ehrfurcht vor dem Potential des Menschen, s e i -
n e n Weg zu finden, in seinem Staunen über die "Weisheit
des Organismus" liegt der Ursprung der Gesprächspsychothe-
rapie und des person-zentrierten Ansatzes. Die Achtung der
menschlichen Person erklärt die in den Vierziger Jahren ent-
standene Formulierung der ROGERS-Therapie als einer "nicht-
direktiven" Therapie. Das "non-directive" bezog sich auf die
vom Therapeuten verlangte Haltung des Gewährenlassens (per-
missiveness), des Annehmens (accepting) und erst in zweiter
Linie, als Folge davon, sind die bekannten Verbote ableitbar,
den Klienten zu dirigieren, zu manipulieren, in eine bestimm-
te Richtung zu drängen (pushing), zu diagnostizieren, ihm
Ratschläge zu erteilen, Fang-(fragen) zu stellen, Bewertungen
zu äussern, Partei zu ergreifen...

Nicht-direktives Verhalten bedeutete schon damals, positiv
ausgedrückt, den Versuch des Therapeuten, immer vom inneren
Bezugsrahmen (frame of reference) des Klienten aus zu den-
ken. Das Wort "nicht-direktiv" gab Anlass zu falschen Vorstel-
lungen, als hätte der Therapeut nichts zu tun, als stumm da-
zusitzen, mit dem Kopf zu nicken und die Worte des Klienten
zu wiederholen. Diese Vorstellungen verschwanden allmählich,
als man in den Fünfziger Jahren begann, die Gesprächspsycho-
therapie "klienten-zentriert" zu nennen. Heute spricht man
von "person-zentriert", das ist eine Formulierung, die sich
sowohl für die Einzeltherapie als auch für die Gruppenthera-
pie eignet; dem entspricht auch der "schüler-zentrierte" Un-
terricht in der Erziehung. ROGERS und seine Mitarbeiter be-
mühten sich, von den Etikettierungen wie "Patient", "krank",
"Fall" und auch "Klient" wegzukommen, um die Menschen, die
Hilfe suchen, nicht zu werten. Die Bezeichnung "person-zen-
triert" eignet sich am besten, um jeglicher Wertung zu ent-
gehen. Sich "person-zentriert" zu verhalten bedeutet für den
Therapeuten, dass er sich konsequent an dem inneren "Bezugs-
rahmen des Klienten" orientiert, sein Problem nicht von aus-
sen her mit dem "objektivierenden Bewusstsein" des kühlen Be-
obachters angeht oder - den oft schmerzvollen Reifungsvor-

gang des Klienten überspringend - sozusagen von oben her "rational-logisch" interpretiert. Er muss sich stattdessen bemühen, so gut er es kann, seinen geistigen und gefühlsmässigen Hintergrund zu verstehen und auszusprechen, d.h. zu "spiegeln", darum spricht man von einer "reflective therapy" (RASKIN) und von der "Verbalisierung der Erlebnisinhalte".

Wenn ich als Therapeut nach dem Modell der Gesprächspsychotherapie die Äusserungen des Klienten richtig "spiegeln" will, d.h. Antworten geben will, die dem Gesprächspartner helfen sollen, seinen Weg zum Selbst und zum Mitmenschen zu finden, muss ich ihn "mit seinen Augen sehen", d.h. sich in ihn einfühlen, von seinem Bezugsrahmen aus m i t ihm zu denken. Das kann ich nur, wenn ich echt bin.

Die Echtheit, so wie ich sie verstehe, ist mit allen anderen für die Gesprächspsychotherapie notwendigen Eigenschaften und Verhaltensweisen auf das Engste verbunden: Offenheit, Wärme, positive Wertschätzung (Accepting), "Wachheit" (Verf.). Klienten-zentriertheit, "responsivity" (="antwortendes Sein", Verf.) und "experiencing" (GENDLIN).

Dass das "experiencing"-Modell (1) nicht nur die Echtheit voraussetzt, sondern auch eine Hilfe bietet für deren Verwirklichung - u.z. sowohl für den Klienten als auch für den Therapeuten - hat GENDLINS Theorie die Gesprächspsychotherapie auf eine neue Stufe ihrer Entwicklung geführt. Wir sprechen darum seit dem Ende der Sechziger Jahre auch von einer "experiential therapy".

Ich kann nur echt sein, wenn ich Vertrauen in den Menschen habe, wenn ich Demut lebe und imstande bin, dem Du ehrfürchtig zu begegnen. Vertrauen, Demut und Ehrfurcht vor dem Menschen gehören zur "basic philosophy" von ROGERS und zu den unerlässlichen Qualitäten (Einstellungen) des Gesprächspsychotherapeuten.

(1) Siehe Kapitel: Das Experiencing nach E.T.GENDLIN:

31. ZUM VERSTÄNDNIS DER ENCOUNTER-GRUPPE.

Wie es ROGERS in der Einzeltherapie um die "Selbstverwirklichung des Menschen" geht, so auch in der Encounter-Gruppe.

Eine Encountergruppe ist eine Gruppe von Personen, die in einem Klima gegenseitigen Vertrauens neue Möglichkeiten des Verstehens und des Einander-näher-Kommens erproben wollen, das in den alltäglichen Beziehungen nicht gegeben ist.

Wir alle sind gewohnt, unser wahres Selbst zu verbergen, um es so scheinbar zu schützen. Wir glauben, wir könnten unserer Einsamkeit, Angst und unserem Hunger nach Liebe dadurch entrinnen, dass wir so oft wie möglich als R o l l e n t r ä g e r mit anderen Menschen in Beziehung treten. Wir identifizieren uns mit dieser Rolle allmählich und wollen zu unserem Unglück, dass auch die anderen uns mit der Maske oder Fassade identifizieren. Das Selbst ist für ROGERS der Mensch, der im Strom der Erfahrung, bzw. im fortwährenden In-Beziehung-Treten stets neue Aspekte seines Wesens entdeckt (1) "In diesem Zusammenhang hat es mich erstaunt zu sehen, wie genau der dänische Philosoph Søren Kierkegaard vor mehr als einem Jahrhundert das Dilemma des Individuums mit scharfer psychologischer Einsicht geschildert hat. Er weist darauf hin, dass man im allgemeinen am stärksten verzweifelt ist, wenn man sich nicht dafür entscheidet oder dazu bereit ist, sich selbst zu sein; dass es aber die tiefste Form der Hoffnungslosigkeit ist, wenn man sich dafür entscheidet, 'ein anderer als man selbst zu sein'. Andererseits 'ist der Entschluss, das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist, wahrhaft das Gegenteil von Verzweiflung', und diese Möglichkeit der Entscheidung ist die tiefste Verantwortung des Menschen." (2)

(1) Mit diesem Satz versuche ich ROGERS zu interpretieren, da er keine ausdrückliche Definition des Selbst bringt. Vgl. Dazu ROGERS, C.R., Entwicklung der Persönlichkeit. Stuttgart (Klett) 1973, Kap. 6. "Was es heisst sich selbst zu finden".

(2) ROGERS, ebenda, S. 116.

Einen Schritt weitergehend möchte ich sagen: je mehr ich dieses Wesen entdecke, desto mehr b i n ich mein Selbst. Ich bin mein Selbst, indem ich mich dem andern (= dem Selbst des andern, dem Du) öffne. Diese "Öffnung" macht mich zu einem Lebendigen, einem Begegnenden, einem Menschen. Das S e l b s t ist das W e s e n , das in der Begegnung zu einem Du erfahren wird.

ROGERS spricht von dem "Wagnis, anderen Individuen gegenüber sein wahres Selbst zu zeigen".(1) Dieses Wagnis einzugehen - ist das Lernziel der Gesprächspsychotherapie und der Encountergruppe.

Wie an vielen Stellen erweist sich ROGERS als ein "Begegnungsdenker", wenn er von einer Klientin sagt: "... sie (hat) gelernt, dass sie einem andern Menschen nur wirklich begegnen kann, wenn sie bereit ist, ein Wagnis einzugehen." (2) Dieses Wagnis stärkt uns, unseren Weg zu gehen und gibt uns Kraft zu leben. "Ich kann darüber sehr persönlich reden, weil die Fähigkeit, ein Risiko einzugehen, zu den Dingen gehört, die ich selbst in Encountergruppen gelernt habe. Ich habe gelernt, dass es grundsätzlich nichts gibt, wovor man sich fürchten müsste, auch wenn ich nicht immer dieser Erkenntnis entsprechend lebe und handle. Wenn ich mich so gebe, wie ich b i n - wenn ich ohne Abwehr, ohne Schutz und Schild einfach ich selbst sein kann und die Tatsache akzeptiere, dass ich viele Unzulänglichkeiten und Fehler habe, häufig voreingenommen statt aufgeschlossen bin und oft Gefühle habe, die durch die Umstände nicht gerechtfertigt sind, dann kann ich viel realer, viel wirklicher ich selbst sein. Und wenn ich keine Waffen trage und nicht versuche anders zu sein, als ich bin, dann lerne ich viel mehr - auch aus Kritik und Feindseligkeit - und komme den Leuten viel näher. Aufgrund meiner Bereitschaft, verwundbar zu sein, bringen mir andere Menschen weitaus mehr echte Gefühle entgegen, sodass es sich immer lohnt, diese Bereitschaft zu riskieren. Ich genieße das Le-

(1) ROGERS, Encountergruppen..., S.119.

(2) ROGERS, ebenda.

ben deshalb viel mehr, wenn ich nicht defensiv bin und ich mich nicht hinter einer Fassade verstecke, sondern einfach versuche, mein wirkliches Selbst auszudrücken und zu sein." (1)

Was zieht die Menschen in eine Encounter-Gruppe?

Aus meiner persönlichen Erfahrung kann ich sagen, dass sich Menschen am meisten menschlich entwickeln, wenn sie ein Maximum an Feedback erhalten, das sie im alltäglichen Leben (Familie,Beruf) nicht bekommen. ROGERS sagt: "Ich glaube, es ist der Hunger nach etwas, das der Mensch weder in seiner Arbeitswelt noch in seiner Kirche und ganz sicher nicht in seiner Schule oder auf seinem College findet. So traurig das auch sein mag - er findet es nicht einmal im modernen Familienleben. Es ist der Hunger nach engen und wirklichen Beziehungen, in denen Gefühle und Emotionen spontan, ohne Angst und Vorsicht, ausgedrückt werden können, in denen tiefe Erfahrungen - Enttäuschungen und Freuden - geteilt und neue Arten des Verhaltens gewagt und ausprobiert werden können. Kurz, der Hunger nach Beziehungen, die ihn dem Zustand näher bringen, in dem alles bekannt ist (2) und alles akzeptiert wird und weiteres Wachsen möglich wird." (3)

Zusammenfassend lässt sich sagen: es ist der Hunger nach B e g e g n u n g, der uns in eine Encountergruppe oder in sonst eine Gruppe zieht. Die Stelle, wo ROGERS vom Hunger nach Beziehungen spricht, die uns "dem Zustand näher bringen, in dem alles bekannt ist", meint "das Persönlichste ist das Allgemeinste". Das Wertvolle an der Gruppe ist, dass ich lerne, m i c h und den a n d e r n anzunehmen, wie wir sind, d.h. aber auch , dass der andere m e h r ist, als wir von ihm erfahren und verstehen können. Eben dieses "Mehr" , das wir ebenfalls annehmen, lässt die Gruppe wachsen.

(1) ROGERS, ebenda, S.119 f.

(2) "Das Persönlichste ist das Allgemeinste".

(3) Ebenda S 18.

In der Encountergruppe geht es im Wesentlichen um das Lernen des "Du-Sagens", der Bewegung des Sich-Zuwendens zum andern, des Sich-Öffnens, des Sich-selbst-Findens, des Den-andern-und-mich-in-Frage-Stellens usw.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass ROGERS Übungen, die eine Gruppe zu einer besseren "Hier-und-Jetzt-Kommunikation" zwingen, ablehnt. "Es gibt Gruppenleiter, die in diesen Dingen sehr bewandert sind und zu Zeiten grosse Wirkungen erzielen. Ich bin jedoch Wissenschaftler genug, um immer wieder Nachuntersuchungen anzustellen, und ich weiss, dass das anhaltende Resultat solcher Verfahrensweisen bei weitem nicht immer so befriedigend ist wie die momentane Wirkung. Das kann im besten Fall zur Jüngerschaft (die ich gar nicht schätze) und zu Aussprüchen führen wie: 'Welch wunderbarer Gruppenleiter. Er hat es geschafft, dass ich mich öffne, obwohl ich das gar nicht vorhatte'. Es kann aber auch dazu führen, dass die ganze Erfahrung abgelehnt wird. 'Warum habe ich all diese Verrückten Sachen gemacht, zu denen er mich aufgefordert hat?' Im schlimmsten Fall kann es dazu führen, dass die Person das Gefühl hat, ihr eigenes Selbst sei in irgendeiner Weise verletzt worden. Sie wird sich in Zukunft davor hüten, dieses Selbst in einer Gruppe zu enthüllen. Aus eigener Erfahrung weiss ich, dass es auf längere Sicht nicht gut geht, wenn ich versuche, eine Gruppe auf eine tiefere Ebene zu drängen." (1)

ROGERS kann aufgrund seiner Achtung vor der Person die "Balance" wahren. "Schweigen oder völliges Verstummen eines Individuums kann ich akzeptieren, vorausgesetzt, ich weiss genau, dass es sich nicht um unausgedrückten Schmerz oder um Widerstand handelt. Ich neige nicht dazu, die Äusserungen eines Individuums anzuzweifeln. Als Gruppenleiter (wie in meiner Funktion als Therapeut) ziehe ich es entschieden vor, für leichtgläubig gehalten zu werden. Ich glaube daran, dass ein Individuum mir eine Sache so erzählt, wie sie sich ihm darstellt. Wenn nicht, dann hat es die Freiheit, sich zu

(1) Ebenda S.55.

einem späteren Zeitpunkt zu korrigieren und wird es wahrscheinlich auch tun. Ich habe keine Lust, meine Zeit mit der Überlegung zu verschwenden, was es e i g e n t l i c h sagen will. Ich reagiere m e h r auf gegenwärtige Gefühle als auf Feststellungen über vergangene Erfahrungen, aber ich bin bereit, mir beides anzuhören. Ich halte nicht viel von der Vorschrift: 'Wir reden nur über das Hier und Jetzt'. "(1)

Der Gruppenleiter einer Encountergruppe trägt zusammen mit den Teilnehmern die Verantwortung für das Gruppengeschehen. Wenn einer aus Ehrgeiz oder sonstigen Gründen darauf fixiert ist, etwas "machen" zu müssen, z.B. das ROGERSsche Konzept oder sonst eines zu verwirklichen, dann verliert er in diesem Mass auch seine Echtheit; die negativen Folgen bleiben dann auch nicht aus.

(1) Ebenda, S.57.

32. DAS "EXPERIENCING" VON E.T.GENDLIN.

Der in Wien geborene Psychologe, Eugen T.GENDLIN, ein langjähriger Mitarbeiter von ROGERS, hat mit dem vielleicht unübersetzbaren Ausdruck "experiencing" eine Konzeption geschaffen, die das Verständnis menschlichen Verhaltens und Erlebens um ein grosses Stück weitergebracht hat. GENDLIN's "Überlegungen über "Experiencing und die Kreation von Bedeutung" (1) hat z.B. die person-zentrierte Psychotherapie in eine neue Phase ihrer Entwicklung geführt, sodass wir seit 1967 die Gesprächspsychotherapie als "experiential therapy" bezeichnen können.

GENDLIN macht uns auf das Problem der Begriffe insbesondere in den Verhaltenswissenschaften aufmerksam: "... das Anpassen der Begriffe an die menschliche Erfahrung und Beobachtung... erfordert Begriffe und Methoden, die von den jetzt geläufigen sehr verschieden sind." (2) Es gibt eine Kluft zwischen Intellekt und Erfahrung, zwischen der Erfahrung, so wie wir sie erleben und fühlen, und ihrer Darstellung durch bestimmte Ausdrucksmittel. Wenn wir diese Kluft überbrücken wollen, müssen wir nach GENDLIN die ursprünglichen Beziehungen zwischen der Erfahrung und deren Symbolisierung, bzw. die Beziehung zwischen dem Symbolisieren und dem vorbegrifflichen Erfahrungsprozess erforschen: "In dieser Beziehung wird die Bedeutung gebildet und von daher müssen wir die Funktion der Erfahrung und der Symbole in der Sinnbildung untersuchen." (3) Das "Entstehen von Bedeutung" ("creation" oder "formation of meaning") geschieht durch das "experiencing", das vorbegrifflich ist, aber nach Ausdruck drängt und mitgeteilt werden kann und muss. Mit diesem anthropologisch

(1) GENDLIN, E.T., *Experiencing and the Creation of Meaning, A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*. Toronto, Ontario (The Free Press of Glencoe) 1962.

(2) Ebenda, S.VI f.

(3) "In this relationship meaning is formed, and hence we must inquire into the function of experience and of symbols in the formation of meaning". Ebenda, S.VII.

wichtigen Unterfangen rückt GENDLIN in die Nähe der Begegnungsphilosophie. Er versucht die Kluft zwischen der gelebten Erfahrung (felt experiencing) und ihrem beobacht- und messbaren Ausdruck durch die Schaffung neuer Begriffe, die sozusagen in der Mitte stehen zwischen der für das S u b j e k t bedeutsamen Wirklichkeit einerseits und der logisch objektiven Ordnung dieser Wirklichkeit anderseits auszufüllen. Diese vermittelnden Begriffe sollen uns auf den Vorgang des Erfahrens hinweisen und auf das Verhältnis dieses Vorgangs zur Bildung von logischen Begriffen aufmerksam machen.

Wann immer wir Begriffe verwenden, so haben diese nie eine rein objektive, d.h. von den Intentionen des Subjekts, das sie gebraucht, unabhängige Bedeutung, sondern auch eine subjektive. Wir können unseren "subjektiven Kontext" nie überspringen. Indem wir einen Begriff wählen, um damit etwas auszusagen, sagen wir immer schon etwas von unserer Beziehung zu dem mit dem Begriff Gemeinten aus; mit GENDLIN gesprochen: "selective attention is already a 'symbolic' process".(1)

Wenn wir sagen, dass die "experiential concepts" von GENDLIN uns unserer Beziehung zur Wirklichkeit näherbringen, dann können wir auch sagen, dass sie uns der Begegnung näher bringen; denn Begegnung i s t die (lebendige, Bedeutung schaffende, sinnstiftende, vorbegriffliche, transphysische und transpsychische) Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit als der Wirklichkeit des Menschen. Was ich damit sage, ist nichts anderes als die Gleichsetzung von "experiencing" mit dem "Erleben der Begegnung". Begegnung (encounter) wäre demnach nicht nur einer jener wichtigen Augenblicke des Lebens, mit dem sich sogenannte Existentialisten "the existentially oriented" befassen, sondern das was im stets fließenden Strom des Erlebens mich wieder und wieder innerlich ergreift, anspricht und in Frage stellt. Diesen Schritt der Gleichsetzung hat GENDLIN selbst nicht vollzogen. Er spricht von Begegnung als einer der wenigen wichtigen Nahtstellen des Lebens, wie dies

(1) Ebenda S.8.

im folgenden zum Ausdruck kommt: "... a few crucial junctures of life (for example 'encounter', 'commitment')". (1)

Für mich aber ist "Begegnung" mehr als ein existentieller Begriff neben anderen, wie z.B. "Schuld", "Liebe", "Tod" usw., er erfasst die Grundstruktur des Lebens und ist darum den anderen anthropologischen Begriffen übergeordnet, weil er das Wesen des Menschen ausdrückt.

Was ist "experiencing"?

Für GENDLIN ist es "jener teilweise ungeformte Fluss des Fühlens, den wir in jedem Moment erleben. Ich werde ihn 'experiencing' nennen und gebrauche diesen Ausdruck für den Strom des Fühlens, auf den man jeden Augenblick achten kann, wenn man will, indem man nach innen schaut."(2)

GENDLIN nimmt das Wort "experiencing", um eine k o n k r e t e Erfahrung zu bezeichnen: "... das Phänomen, auf das ich mich beziehe, ist das rohe, gegenwärtige, weitergehende F u n k t i o n i e r e n dessen (in uns), das wir gewöhnlich Erfahrung nennen. Es ist etwas so Einfaches, dass zunächst eben diese Einfachheit es zu zeigen schwer macht."(3) Andere Ausdrücke, die GENDLIN verwendet, sind "direkter Bezug" (direct reference), "erlebte Bedeutung"(felt meaning), "Erleben" (feeling) oder wie er es an einer anderen Stelle sagt, "leiblich erlebte Bedeutung" (bodily felt meaning).(4) Experiencing ist ein konkretes Empfinden oder Wahrnehmen von etwas, das mir geschieht und mit dem ich in Beziehung trete. Alles, was ich sage, denke oder tue, ist von einem bestimmten Aspekt des "experiencing" begleitet, den wir ausfindig machen können, wenn wir dem Wegweiser (feeling reference) unserer nach innen gerichteten Aufmerksamkeit folgen.

(1) Ebenda, S.2.

(2) Ebenda, S.3. (3) Ebenda S.11.

(4) Vgl. GENDLIN; E.T., in: HART and TOMLINSON, New Directions in Client-Centered Therapy, Boston. New York. Atlanta. Geneva, Ill. Dallas. Palo Alto (Houghton Mifflin Company) 1970.

Am kürzesten liesse sich vielleicht das "experiencing" so ausdrücken: es ist der von mir in meiner Beziehung zur Welt wahrgenommene Fluss meiner Gefühle.

Es ist ein "Orten" meiner Gefühle, so wie sie in einem bestimmten Moment und in einer bestimmten Situation auf mich einströmen. Es ist sozusagen ein Abtasten der Beziehung zwischen mir und einem andern (Mensch, Ding), das mich befähigt, an etwas oder jemandem Anteil zu haben. In den Worten GENDLINs: "... das gelebte Experiencing des Augenblicks i n t e r a g i e r t mit D i n g e n und E r e i g n i s s e n und befähigt dich, in rechter Weise zu antworten. Deine Antwort entspricht oft dem innerlich gefühlten 'Experiencing' ohne Symbolisierung durch W o r t e." (1)

Das "Experiencing" wird in diesem Sinne sowohl in der Encountergruppe als auch in der "expressive therapy" (Natalie ROGERS) und in der Gestalttherapie, Stimmtherapie usw. geübt. Das Erleben des "Experiencing" sucht in verschiedenen Formen wie: Bewegung, Malerei, Stimme (Musik, Gesang), Dichtung, Modellieren usw. seinen Ausdruck. Um "Experiencing" zu üben, gibt es noch viele andere Möglichkeiten.

Alles was GENDLIN zu diesem Thema sagt, weist eindeutig auf eine begegnungsphilosophische Struktur seines Denkens hin. Das "In-rechter-Weise-Antworten" erinnert an "das Verhältnis zum andern, der Antwort gibt" (ORTEGA Y GASSET), an die "Antwort auf den Anspruch des Du" (BUBER), an "das v e r a n t w o r t - l i c h e Wort" (GRISEBACH) u.v.a. Vgl. dazu auch die Ausdrücke "responsivity", die eine "antwortende Empfänglichkeit für die Gefühle des andern" meint, und "the experiential response" (= the honest untrammelled pointing at the clients f e l t m e a n i n g) (2).

(1) Ebenda S.14

(2) GENDLIN, E.T., in: New Directions...S.550.

Auch die oben genannte "Antwort ohne Worte" gleicht der Sprache BUBERs. GENDLIN spricht auch von der Allgegenwart (ubiquity) des Experiencing als einem "Grundphänomen" (fundamental phenomenon) (1).

Im folgenden Beispiel versuche ich die begegnungsphilosophisch relevante "Allgegenwart des Experiencing" zu zeigen.

Ich bin schon sehr oft gefragt worden, was ich unter "Begegnung" verstehe; meine Antwort war i m m e r gleich und zugleich auch i m m e r verschieden, u.z. auch dann, wenn ich mir, ausdrücklich vornahm, das Gleiche zu sagen, worauf ich heute allerdings keinen Wert mehr lege. Ich habe in solchen Gesprächen erfahren, wie das mich begleitende "Experiencing" wirken kann. Ich merkte, dass meine Antwort mitgeformt war von dem jeweiligen Stand meiner persönlichen Auseinandersetzung mit dem Thema und von den Aspekten der Begegnung, die ich jeweils gerade vorher leibhaftig erlebt hatte. Diese "felt meaning" floss dann in meine Definition ein. Ich merkte, dass meine Antwort immer auch vom andern her mitbestimmt bzw. mitgeformt wurde und wie meine Wortwahl, der Anfang, das Schwerpunktsetzen, die Bildhaftigkeit, das Abstraktionsniveau usw. jeweils anders waren.

Ich habe Gespräche erlebt, in denen das unausgesprochene "vorbegriffliche" Sosein des andern auf meine Formulierung so fruchtbar wirkte, dass ich darüber ins Staunen kam. Wie war es nur möglich, dass i c h d i e s e n M e n s c h e n j e t z t i n d i e s e r S i t u a t i o n e t w a s s a g e n k o n n t e, das - wie ein Stein aus der Tiefe des Brunnens geholt - plötzlich in den schönsten Farben leuchtete? Das Verborgene wird zur lebendigen Gestalt.

Ich habe es, wenn auch selten, erlebt, dass die Frage des andern wie eine "Pilatusfrage" klang und dass ich bei den ersten Worten den Eindruck gewann, der andere sei nicht offen genug, um etwas von dem zu verstehen, was ich sagen wollte. Was man nicht verstehen will, kann man auch nicht verstehen. In solchen Momenten fühlte ich mich so, als hätte ich einen

(1) GENDLIN, E.T., Experiencing and the Creation of Meaning, S,14.

schweren Klumpen im Bauch, der mich daran hinderte weiter zu sprechen. Auch das gehört zum "Experiencing". Es war ein ähnliches Gefühl, das ich einmal in einem Seminar über Familientherapie hatte, in dem ich mir erlaubte, die Frage zu stellen: "Gibt es in unserem Denken nicht so etwas wie einen blinden Fleck, wenn wir als Therapeuten die Frage der Schuld und andere ethische oder existentielle Aspekte so fein säuberlich ausklammern?" Als die Seminarteilnehmer daraufhin schwiegen, sagte der Dozent, der das Seminar leitete: "Hm, das gefällt mir nicht so recht!"

Für GENDLIN hat das "Experiencing" eine anthropologische Bedeutung ersten Ranges: "Innerhalb des Experiencing liegen die Geheimnisse all dessen, was wir sind. Wegen des 'existentiell erfahrenen' (experiential) Sinnes dessen, was wir beobachten, handeln wir wie wir handeln. Aus diesem existentiell erfahrenen Sinn heraus bringen wir unsere Schöpfungen hervor". (1)

Gibt es eine Brücke zwischen anthropologischer und positivistischer Psychologie?

Diese Frage gehört zu den Grundproblemen der Wissenschaft vom Menschen. Nach Auffassung der orthodoxen Positivisten in der Psychologie sind nur diejenigen Phänomene wert, untersucht zu werden, die den traditionellen wissenschaftlichen Begriffen und Methoden entsprechen. Alles, was nach der naturwissenschaftlichen Empirie nicht exakt messbar ist, existiert nicht oder jedenfalls nicht für den Wissenschaftler. Ich möchte hier erwähnen, dass Wissenschaft nicht losgelöst vom Menschen existiert, sondern "Wissenschaft existiert n u r im Menschen" (ROGERS). Im Gegensatz zur positivistischen Auffassung machen die anthropologisch orientierten Forscher die Beschränkung des Gegenstandes der Wissenschaft auf das operational Definierbare und empirisch Verifizierbare nicht mit und suchen einen phänomenologischen Zugang zur menschlichen Wirklichkeit, die als solche immer das exakt

(1) Ebenda, S.15.

Messbare überschreitet. Den Gegensatz beider (Denk-)richtungen aufzuheben oder zu entschärfen ist schwierig; jede Wissenschaft, sofern sie sich in irgendeiner Weise mit dem Menschen beschäftigt - das darf man von der Psychologie bis jetzt noch behaupten - steht notwendig unter dem Einfluss irgendeines "Menschenbildes". Dieses kann uns bewusst oder praereflexiv sein. Es beeinflusst sowohl die Auswahl der Phänomene, mit denen wir uns wissenschaftlich auseinandersetzen, als auch die besondere Weise, in der wir an den zu erforschenden Gegenstand herangehen. Sofern wir bereit sind, Gegenstand und Methode in ihrer Bezogenheit zum "Menschenbild" erkennbar werden zu lassen, kann das wissenschaftliche Gespräch fruchtbar werden, weil es dann von der Hypothek der Schulstreitigkeiten, der "Ismen" und wenigstens der allergrößten gegenseitigen Missverständnisse viel weniger belastet ist. Wir würden zweifellos neue effektive Einsichten in das Wesen der Dinge bekommen, um deren Kenntnis wir uns gerade bemühen. Die möglichst vorurteilsfreie Einschätzung des fremden Standpunktes ist nicht möglich, ohne einen konkreten Einblick in den "Horizont" des andern, zu dem sein Bild vom Menschen und der Welt gehören. Der heuristische Wert der Kenntnis des "Horizontes" des andern wird von niemandem bezweifelt, aber das Aufdecken dieses "subjektiven Horizontes" scheitert, so wie ich es sehe, an einem Mangel an Echtheit. Die wenigsten Wissenschaftler - ich rede hier ausdrücklich nicht nur von Psychologen - reden gern von ihrer persönlichen und subjektiven Beziehung zu Mensch, Welt und Wissenschaft. Als ob ihr Ansehen darunter leiden müsste und als ob die sogenannte objektive Erkenntnis nicht auch der subjektiven Erkenntnis bedürfte. (1)

Es gibt noch einen anderen Grund für das Scheitern des Gespräches zwischen logisch-positivistischen und anthropologischen Psychologen. GENDLIN bemerkt scharfsinnig, dass die als gegensätzlich bekannten Standpunkte der sogenannten Existentialisten ("existentially oriented") und der naturwissen-

(1) "Wissenschaft existiert nur im Menschen". ROGERS, Entwicklung der Persönlichkeit, S.221.

schaftlichen Orthodoxie in der Praxis oft in einem wesentlichen Punkt übereinstimmen, nämlich " dass eine wissenschaftliche Untersuchung der menschlich wichtigen Gebiete gar nicht unternommen werden sollte und nicht möglich wäre." (1) Allerdings sind die Befürchtungen jeweils verschieden. Die einen befürchten, dass bei einem solchen Unternehmen "die Reinheit der Wissenschaft" verloren gehen könnte, die andern fürchten um "die Unverfälschtheit der menschlichen Erfahrung". Die Anwendung der "experiential method" übt eine vermittelnde Funktion aus, sodass sowohl die logische Präzision unserer Begriffe, die Objektivität der Erfahrungskriterien als auch die subjektiven Belange und die schwer konzeptualisierbaren, tiefen Dimensionen des menschlichen Lebens zu ihrem Recht kommen. Sofern wir uns direkt auf unser "experiencing" beziehen, unsere Worte im "erlebten Sinn" gebrauchen und uns nicht auf die logische und objektive Definition der Worte beschränken - brauchen wir die entstellende Kraft der Verbe-grifflichung nicht länger zu fürchten. "Denn unsere Sprache besteht nicht aus steifen Schachteln."(2)

Die einzige Möglichkeit, den Gegensatz zwischen den objektiven und meist abstrakten wissenschaftlichen Begriffen einerseits und dem bildhaften Ausdruck, der aus dem naiven, spontanen Erleben des Subjekts kommt, andererseits, zu überwinden, sehe ich in dem konsequenten Mitteilen meines "Gefühlsprozesses" der lebendigen Beziehung zu den Dingen, mit denen wir uns beschäftigen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es GENDLIN um die möglichst unmittelbare Beziehung zu den Bedeutungen und zum Subjekt geht. Darum wählte er auch den Untertitel seines Buches: "Experiencing and the Creation of Meaning: a Philosophical and Psychological Approach to the Subjective". Die Konzeption GENDLINS ist mehr als eine psychologische Theorie neben anderen; ich bin überzeugt, dass sein Ansatz die Theoriebildung

(1) GENDLIN, ebenda, S.17.

(2) "For language is not simply the rigid boxes...",
ebenda, S.19.

der Humanwissenschaften positiv beeinflussen wird. Dies gilt vor allem für die Praxis und Theorie der Psychotherapie, der Psychologie und der Literaturwissenschaft.

Ich habe zu zeigen versucht, dass der GENDLINsche Denkansatz als anthropologisch bezeichnet werden darf. Seine Theorie ist kein unüberlegter Angriff auf die positivistisch oder behavioristisch orientierte Psychologie und verdient darum auch von dieser Seite entsprechende Beachtung. Die Bedeutung seiner Theorie für die Gesprächspsychotherapie können wir noch nicht abschätzen. Das hat seine Gründe:

1. GENDLIN selbst schlägt im Buch "New Directions in Client-Centered Therapy" (1) den person-zentrierten Therapeuten vor, das "experiencing"-Modell in der Therapie anzuwenden, die Folgen der Anwendung zu untersuchen und die Ergebnisse in die Formulierung der "experiential therapy" einzuarbeiten. Praxis und Theorie sollten also in einem synchronen Kreislauf aus einander hervorgehen.
2. GENDLIN und ROGERS stehen einander sehr nahe. Carl ROGERS liegt es nicht zu dogmatisieren und ist bereit, a l l e Entwicklungen der person-zentrierten Psychotherapie zu akzeptieren und bangt nicht um die Durchsetzung s e i - n e r Vorstellungen von der Zukunft der Gesprächspsychotherapie.
3. Das anthropologische und "humanistische" Konzept des person-zentrierten Ansatzes von ROGERS und GENDLIN wird zunehmend zu einem Experimentierfeld positivistischer Orthodoxie. Damit wird besonders in der Bundesrepublik Deutschland - die Kluft zwischen der anthropologischen und positivistischen Richtung grösser. Diese Entwicklung verläuft in den Vereinigten Staaten anders. Der allgemeine amerikanische Pragmatismus liess den Gegensatz von Anfang an nicht so gross werden und sorgte für eine (für uns Mitteleuropäer beneidenswerte) Zusammenarbeit. An der mehr oder minder grossen Aufmerksamkeit, die die

(1) Kap.29 und Kap.5.

person-zentrierten Therapeuten der GENDLIN-Theorie widmen, lässt sich z.T. deren "Richtung" ablesen.

Das "Experiencing" ist zweifellos ein zentraler Begriff der Gesprächspsychotherapie und jeder "helfenden Beziehung". Jeder Klient kommt in der Regel mit einem bestimmten Wissen über mögliche Ursachen seiner Konflikte - manche bringen schon ein ausgefeiltes diagnostisches Vokabular ins Gespräch, mit dem sie sich etikettieren, und wissen genau, welchen "Komplex" sie haben. Diese Selbstdiagnose kann sogar stimmen, d. h. durch einen Test verifiziert werden. Und dennoch hilft uns das keineswegs weiter; das "Wissen" kann sogar der Selbstexploration und damit der Heilungschance schaden, weil es dazu verführt, die eigene Verantwortung abzuschieben und sie in die Hände des Experten zu geben. Das verstandesmäßige Wahrnehmen, dass die anderen mich gern haben oder ablehnen, dass die anderen ähnliche Probleme haben, dass der Tod eines geliebten Menschen nicht leichter ertragen wird, indem ich diese Tatsache verschweige, dass ich Schuld und Leid nicht aus der Welt schaffe, indem ich mir ein Netz von Illusionen spinne - das alles soll nicht nur kognitiv als logisch richtig wahrgenommen, sondern als Subjekt l e i b l i c h erfahren und d u r c h l e b t werden. Eben dieses leibliche Einholen der Verstandes-Erkenntnis soll durch das bewusste Einsetzen des "experiencing" gefördert werden.

W I E M E I N E A R B E I T E N T S T A N D E N I S T .

Wenn ich gefragt werde, wie ich dazu kam, gerade über "Begegnung" zu schreiben, merke ich, dass es schwer ist, darauf in wenigen Sätzen zu antworten. Die Antwort ist deswegen nicht so leicht, weil ich die Frage mit meinem ganzen Leben beantworten müsste. Und ich frage, wie ich das könnte: mein Leben ohne unerlaubte Reduktion und ohne verwässernde Objektivierung ins Wort zu bringen.

Seit meiner Kindheit hat mich die Begegnung mit Menschen, Tieren, Blumen und mit der Natur, die Wirklichkeit des Menschen tiefer sehen lassen, d.h. sie haben mich jene Dimension der menschlichen Wirklichkeit ahnen lassen, die jenseits allen Begreifens liegt. Durch diese Erfahrungen habe ich gelernt, auf das zu achten, was nicht jeder sofort bemerkt, wie z.B. die Tränen in einem lachenden Gesicht. Ich habe Menschen erlebt, die am Rande der Verzweiflung stehend, dennoch Hoffnung hatten. Ich sah wie ihre Augen leuchteten, wenn ich ihnen zuhörte, während sie mir von ihrer Not erzählten. Ich spürte, dass ein echtes, demütiges und menschliches In-Beziehung-Treten mit einem Menschen (in oder ausserhalb der Therapie) heilende Kräfte freisetzte, die den ganzen Menschen ergreifen, ihn verändern und die überweltliche Dimension des Lebens ahnen lassen.

Die "Begegnung" so, wie ich sie erlebt habe und verstehe, habe ich in der person-zentrierten Psychotherapie von ROGERS wiedergefunden, sodass es für mich reizvoll war, der Bedeutung der Begegnung für die Gesprächspsychotherapie nachzugehen. Daraus ergibt sich auch eine Antwort auf die Frage, wie ich an mein Thema herangegangen bin. Jedenfalls kann ich sagen, dass ich nicht vor einem Schreibtisch sitzend über Begegnung geschrieben habe, sondern auch - und vor allem - versucht habe, sie zu leben. Dabei gab es kein Vorher und Nachher, keinen ersten und zweiten Schritt, da Erleben und beschreiben der Begegnung ineinander verflochten sind. Mir liegt keine Form des Objektivierens im Sinne eines Festhaltens eines Phänomens mit dem Ziel eines pragmatischen und exakt definierten Nutzens. Ich habe seit vielen Jahren be-

gonnen, Begegnung - wann und wo immer ich sie erlebt habe - spontan aufzuschreiben; ich tat es aber nie nur deswegen, um es wissenschaftlich oder anders zu verwerten, ohne dabei diese Möglichkeit auszuschliessen. Einige der persönlichen Aufzeichnungen habe ich zitiert, weil ich davon überzeugt bin, dass sie mehr über mein philosophisches und therapeutisches Denken aussagen können als meine Konzeptualisierungen.

"Geschlossene Systeme" machen mir manchmal den Eindruck als sähe ich die architektonische Fassade eines Bauwerkes, eine Fassade, die den Vorteil hat, einheitlich und überschaubar zu sein. Der Nachteil liegt darin, dass es unvergleichlich wichtiger wäre, zu sehen, wie die Räume innen aussehen, welchen Geist sie atmen, welche "Einrichtungsgegenstände" sie enthalten, die für mich immer mehr sind als Gegenstände, nämlich ein Abbild des Wesens der Menschen, die da wohnen und ein sprechendes Zeugnis für die Beziehung dieser Menschen zu ihrer Welt.

Als ich mein Thema in Angriff nahm, kannte ich GENDLIN noch nicht. Trotzdem stand die von mir verwendete Methode dem "experiencing" von GENDLIN sehr nahe.

Mein Thema ist nicht fertig, sondern offen, d.h. je mehr ich darüber schreibe, desto mehr Desiderate tauchen auf. Niemand kann etwas Glaubwürdiges schreiben, das zwar mit der Hand und mit dem Hirn, nicht aber mit dem Herzen geschrieben ist. Es kann uns als Menschen nichts Schlimmeres passieren, als dass wir an irgendeinem Punkt glauben, "fertig" zu sein. Wenn das Schicksal es dem Menschen gut will, dann schlägt es ihm das Gewordene, noch ehe es sich verhärtet, wieder aus der Hand.

Um besser zu verstehen, wie meine Arbeit entstanden ist, nenne ich auch einen formal äusserlichen Aspekt. Wie wir über die Begegnung selbst keine exakten Aussagen machen können, so bleibt auch etwas in der Beschreibung der Methode, mit der etwas über Begegnung ausgesagt werden soll, unsagbar.

Es hat Augenblicke gegeben, in denen ich nicht schreiben wollte oder in denen ich glaubte, ich hätte in einer bestimmten Situation nicht die nötige Ruhe, die man dazu immer braucht;

oder ich nahm bewusst eine illustrierte Zeitschrift in die Hand, in der "ganz sicher" nichts zu meinem Thema stand. Aber gerade in solchen Augenblicken stelle ich oft fest, dass ich trotzdem etwas finde, das mich zu meinem Thema führt - als gäbe es keine ungünstigen Situationen oder sinnlose Handlungen - und mich inhaltlich oder formal inspiriert und weiter-schreiben lässt.

Wieder "äusserlich" betrachtet, hängt das damit zusammen, dass ich das für mich Neue (Text, Bild, Ereignis) zunächst einmal auf mich zukommen lasse, ohne es im vorhinein zu etikettieren ("nicht brauchbar", "andere Richtung" usw.). Es hängt sicher u.a. auch damit zusammen: wenn ich einen Aufsatz lese, in dem ich nur ein einziges Wort finde, um meine innersten Gedanken besser als bisher ausdrücken zu können, so finde ich, es hat sich gelohnt. Ein Satz oder ein Wort, das mir zur B e g e g n u n g wird, war mir immer wichtiger als ganze Bücher und Theorien, die man "gelesen haben und kennen muss". Ich weiss, dass die Empiristen sich selbst anders verstehen, als ich mich verstehe. Ich halte mich aber trotzdem für einen "Empiriker", da ich über nichts anderes geschrieben habe, als über das, was ich erfahren habe und was mir zur Begegnung geworden ist. Darum war mein Vorgehen empirisch und phänomenologisch zugleich.

Ich habe mich bemüht, allmählich e i n f a c h e r , weniger abstrakt, allgemein verständlich, bildhafter und transparenter zu sprechen. Das Bild vereint die verschiedenen Aspekte eines "Gegenstandes", der - in logischen Begriffen beschrieben - eine Reihe von Abstraktionsvorgängen notwendig macht, die dann wieder einmal "entschlüsselt" werden müssen, wenn das Gemeinte verstehbar werden soll. Ich bin mir der Tatsache bewusst, dass es in der lebendigen menschlichen Beziehung Aspekte gibt, die sich nicht in exakte wissenschaftliche Begriffe fassen lassen. Dies macht erst recht eine einfache Sprache notwendig. Wenn wir dennoch versuchen, diese Aspekte zu operationalisieren, worum sich einige person-zentrierte Kollegen bemühen, so können wir das nicht tun, ohne die Ge-

fahr der Verletzung der Person. Die Verletzung der Person liegt darin, das Unsagbare der Begegnung wissenschaftlich ausdrücken zu wollen und es damit auf das exakt Definierbare zu reduzieren.

Denn der Mensch ist immer mehr als wir an ihm sehen, messen und von ihm denken können. Dem entspricht auch die folgende Forderung: wir müssen als Therapeuten bemüht sein, eine Sprache zu finden, die nicht nur Wissenschaftler, sondern alle Menschen und gerade auch unsere Gesprächspartner in der Therapie und Encountergruppe verstehen. Diese Sprache lässt uns das "Experiencing", der Fluss des gegenwärtigen, subjektiven Erlebens, finden.

Das Begegnungsdanken ist eine r e v o l u t i o n ä r e Philosophie. Wer von ihr angesteckt, Begegnung zu leben beginnt, wird merken, dass sich in seinen sozialen Beziehungen und in der Ausübung seines Berufes Veränderungen zeigen, Veränderungen, die bis zu einem gewissen Grad messbar sind. Er selbst und andere werden merken, dass er eine "andere Sprache" spricht, wobei es nicht notwendig andere Worte sind. Die Worte bleiben gleich, nur ihre Bedeutung hat sich für ihn geändert. Sie haben für ihn einen tieferen Sinn bekommen. Er wird das, was er sagt, mit einer anderen Stimme sagen, einer Stimme, die nicht mehr aus dem Kehlkopf, sondern aus dem "Hara" (jap. = Bauch) kommt, nicht aus dem "Kopf", sondern aus der "Seele". Das Gesagte wird überzeugter und überzeugender gesagt. Das alles ist also nie nur intrapsychisch, "unzugängliche Subjektivität", sondern real erfahrbar, etwas, mit dem sich Empiriker beschäftigen können, vorausgesetzt, dass sie selbst Begegnung leben und ein "Sensorium" für jene Wirklichkeit entwickelt haben, die - hinter dem messbaren Verhalten liegend - dennoch spürbar auf dieses einwirkt. Spürbar heisst nicht beweisbar, verifizierbar. Niemand kann dem andern sagen, wie die gleiche Speise wirklich schmeckt. Oder: um ein Kunstwerk zu sehen, braucht man das Auge des Künstlers. Nur wer liebt, ist empfänglich für die mit Liebe gekochte Speise. Diese Empfänglichkeit ist es, die unsere menschlichen Beziehungen

und damit die Strukturen unserer Familien, Gesellschaft, Kirche, Schule, Politik, revolutionär verändern kann. Ich teile den vorsichtigen Optimismus von ROGERS in bezug auf die Transformation der Gesellschaft in Richtung auf humane Strukturen. Obwohl das Begegnungsdenken (so wie der person-zentrierte Ansatz) keine Ideologie ist, ist es gerade deswegen imstande die Nützlichkeit oder gar vermeintliche Notwendigkeit von Ideologien zu hinterfragen.

Menschen, die ähnlich wie ROGERS, "das Leben als einen fließenden Prozess" betrachten, "in dem nichts starr ist", und daher "nicht auf Bestätigung und sauber geordnete Fakten fixiert sind", sind für diese Anthropologie offen. Diese Menschen sind es, die unsere Gesellschaft auf einem *s a n f t e n* *W e g* verändern können; durch die Veränderung des eigenen Bewusstseins, durch den Verzicht auf Beeinflussung ("Wenn ich vermeide sie zu beeinflussen, werden die Menschen sie selbst", LAOTSE), durch die Freiheit, den andern Menschen ihre Autonomie nicht wegzunehmen, wie ROGERS es ausdrückt, und durch die den selbstaktualisierten Menschen kennzeichnende Fähigkeit, seine wahren Gefühle und Gedanken anderen Menschen mitzuteilen, d.h. sowohl negative Gefühle des Zornes, der Wut, des Neids, der Eifersucht, aber ohne den andern dabei zu verletzen, als auch Gefühle der Zuneigung, Zärtlichkeit und Liebe.

Auch meine Arbeit betrachte ich als einen fließenden Prozess meiner Gedanken und Gefühle, der nicht abgeschlossen ist, und daher mich - und vielleicht auch den Leser - ermutigen wird, weiterzugehen, sich auf das Leben einzulassen als ein Begegnender...

Begriffsklärungen:

- B E G E G N U N G** kann als "Selbst-Transzendenz" beschrieben werden, als ein Aufbruch zum Du, dessen Gelingen den Blick für eine Dimension eröffnet, in der Ich und Du als Chiffre des Nichtendlichen, des Ewigen im Menschen erkannt werden.
- B E Z I E H U N G** als menschliche Beziehung bedeutet soviel wie "Begegnungsraum", einen Raum, in dem die Begegnenden leben, in dem sie sich - aufeinander bezogen, du-bezogen - bewegen. Es ist der "Raum", der alles Tun und Lassen umgreift. Soweit wir das Verhalten des Menschen exakt fassen können, sprechen wir von Kommunikation und Interaktion. Die menschliche Beziehung als Raum der Begegnung ist "transkommunikativ", weil sie den Rahmen beobachtbarer → Kommunikation sprengt.
- D E M U T** kann beschrieben werden als die Haltung des Menschen, der unterwegs ist zum Sein, der durch sein "Unterwegssein" dem Sein dient. Der Demütige geht vertrauend den Schritt ins Offene, indem er die Herausforderung des Unvorhersehbaren als etwas, das sein Leben "bereichert" annimmt. Stets dem Sein dienend, will der Demütige weder mehr noch weniger scheinen als er ist. Seine Talente nicht zu begraben, sondern voll ausnützen, auch wenn sie bei anderen Neid und Eifersucht erregen, auch das ist Demut. Der Demütige wagt das zu leben, was er ist. In diesem Sinne ist der Demütige immer auch echt. (→ Echtheit)
- D O U B L E - B I N D - S I T U A T I O N.** Mit diesem Begriff des "double-bind" wird eine Kommunikation zwischen zwei oder mehreren Menschen beschrieben, in der einer durch eine widersprüchliche Mitteilung (z.B. durch eine sprachliche Botschaft, die nicht mit dem paraverbalen Verhalten übereinstimmt, sodass diese Botschaft durch das Verhalten wieder negiert wird) eines andern in eine ausweglose Situation verstrickt wird. Das "Opfer" einer Double-bind-Situation wird dadurch handlungsunfähig gemacht. Das "double-bind" kann immer auf einen Mangel an Echtheit zurückgeführt werden und ist damit Ausdruck der Begegnungsunfähigkeit beider Partner.
- E C H T H E I T** ist die lebendige und lebensspendende Einheit von Sein und Tun des Menschen. Sie kann beschrieben werden als dasjenige Verhalten, in dem der Mensch im Unterschied zum berechnenden, gespielten, maskierten Verhalten "ungebrochen" in Erscheinung tritt. Wie andere philosophische und psychologische Grundbegriffe ist "Echtheit" nur in dem Masse konkret und verstehbar als derjenige, der dieses Wort verwendet, bereit ist, seinen "anthropologischen Horizont" mitzuteilen, zu sagen, welches Bild

vom Menschen er hat. Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen ist der Bezugsrahmen, in dem diese Begriffe ihre unverwechselbare und der Begegnung adäquate Bedeutung bekommen. Wie immer unser Selbstverständnis aussehen mag, können wir nur dann legitimerweise von Echtheit sprechen, wenn wir uns darum bemühen, dass unsere Sprache, u.z. auch und gerade die Wissenschaftssprache, echt werde.

F o l g e der Echtheit ist die Möglichkeit, mit anderen Menschen oder Dingen in eine ursprüngliche, lebendige Beziehung zu treten, dem andern als einem "Du" zu begegnen. Der Andere wird dabei nicht manipuliert, vielmehr schafft die Echtheit zwischen Menschen eine Atmosphäre (→ Menschlichkeit), in der das Sosein des Menschen dessen Sein wirklich und ungehindert zum Ausdruck bringt. Die Echtheit des einen aktiviert im Sinne der Lerntheorie die Echtheit des andern. Die Echtheit ist d a s Kriterium der Begegnung.

E H R F U R C H T ist eine "einzige und notwendige Haltung des Gemüts"(M.SCHELER), die in der Wertschätzung des Du zum Ausdruck kommt. In dieser Gemüthaltung wird das Unsichtbare, Ewige im Menschen sichtbar. Der Ehrfürchtige staunt über die Schönheit dieser Welt. Sein Staunen ist hindrängende Liebe und zurücktretende Scheu zugleich. Der ehrfürchtige Mensch hat das rechte Mass zwischen Nähe und Distanz; der Ehrfurchtslose ist distanzlos und will besitzen. Er zertritt, was anderen heilig ist. Der Ehrfürchtige ist einfühlsam, demütig und einfach (→ Einfachheit). Er nimmt etwas wahr, wofür der Ehrfurchtslose blind ist. Ehrfurcht hat nur in der Beziehung zum Lebendigen einen Sinn. Sie öffnet uns den Blick für die Transparenz des Seins. Dies setzt voraus, dass der ehrfürchtige Mensch selbst transparent, einfach und echt ist.

E I N F A C H E I T. Wie auch andere Aspekte der Begegnung lässt sich die Einfachheit von der Einheit von Sein und Tun des Begegnenden her beschreiben. Einfachheit ist die dem Demütigen eigene Selbstverständlichkeit, mit der ein Mensch, als der, der er ist, lebt. "Einfach" ist das, was er tut, zu nennen, weil und insofern sein Sein und sein Tun eins sind. Diese Einheit von Sein und Tun macht es ausserordentlich schwierig, den "einfachen" Menschen analysierend zu beschreiben, weil die Analyse erst nach der Scheidung von Sein und Tun einsetzen kann. Der Einfache beschränkt sich auf das hier und jetzt Notwendige. Er besitzt eine innere Einsamkeit (vgl. die "Leere" des Zen), aufgrund derer er das Besondere im Unscheinbaren erkennt, d.h. das in den erscheinenden Dingen (Menschen) verborgene Sein. Der einfache Mensch, von dem hier die Rede ist, ist der religiöse und ehrfürchtige Mensch. (→ Ehrfurcht, → Demut, → Echtheit).

E M P A T H I E ist eine in der Persönlichkeitsstruktur, dem "Naturell" eines Menschen verankerte Fähigkeit, das Verhalten und Erleben, das Ausdrucksgeschehen eines anderen Menschen, in seiner komplexen Ganzheit, unmittelbar wahrzunehmen. Jede konkrete Erfahrung eines anderen Menschen und seiner selbst (→ Experiencing) verbessert unser Einfühlungsvermögen. Die Möglichkeit und Wirklichkeit der Einfühlung ist dem Einfühlsamen evident. Ihre Selbstverständlichkeit fordert den Zweifel derer heraus, die zu wenig einfühlsam sind, um auf einen Beweis der Empathie und deren Messung zu verzichten. Empathie ist mehr als ein "Kommunikationsmittel". Sie lässt sich nicht verstehen ohne Wertschätzung (besser: → Ehrfurcht vor dem mir Begegnenden). Ich kann keine Ehrfurcht haben ohne Einfühlung und umgekehrt. Empathie und Ehrfurcht sind beim "echten" Menschen zu einer Einheit verschmolzen, die sich in seiner menschlichen "A n t e i l n a h m e", seiner "Gegenwärtigkeit" (BUBER) ausdrückt.

E N C O U N T E R. Das OED nennt unter dem Stichwort "encounter" die Grundbedeutung "a meeting face to face". Damit ist häufig eine feindliche "Begegnung" gemeint. 1599 wurde das Wort von SHAKESPEARE auch im Sinne der "liebenden Begegnung" gebraucht. Die Bedeutungen: "unbeabsichtigtes oder zufälliges Zusammenkommen mit einer Person oder einem Ding", "die Tatsache des Zusammenkommens", "das Wie des Zusammenkommens" bleiben für den Sinnbereich des deutschen Begriffs "Begegnung" offen. Es ist wichtig zu sehen, dass es im englischen Sprachbereich keine "philosophy of encounter" gibt, wohl aber eine "poetry of encounter" (WORDSWORTH).

Die sog. "Encounter-Gruppe" von C. ROGERS hat der Sache nach eindeutig mit der Begegnungsphilosophie zu tun; aber im alltäglichen Sprachgebrauch meint "encounter-group" leider nicht viel mehr als "Gruppentreffen" zum Training des Selbstbewusstseins, der Fremdwahrnehmung u.s.w. Ich sehe in der Vagheit der Begriffe "encounter" und "encounter-group" nicht nur die Gefahr der Verwässerung des Gemeinten, sondern zugleich die Chance für die Entwicklung eines tieferen Verständnisses anhand konkreter Lebenserfahrung und Erfahrung in der Encounter-Gruppe.

E N T S C H E I D U N G im Sinnbereich der Begegnungsphilosophie, bedeutet primär nicht das Treffen einer Wahl zwischen zwei oder mehreren Handlungsmöglichkeiten. Es ist eine Entscheidung, die unser Bewusstsein und damit das Wählen umgreift und übersteigt. Meine "Entscheidung" hebt die Scheidung zwischen Gefühl und Intellekt, zwischen Ich und Du auf. Indem ich mich entscheide, ergreife ich nicht etwas, weil ich etwas anderes ablehne, sondern ich gebe mich dem, was ich tue, ganz hin. So ist die Entscheidung eine Qualität meiner Hingabe und Offenheit in der Begegnung. Die Entscheidung ist der Aufbruch ins Nichtversicherbare; sie steht im Gegensatz zur Berechnung und ist sinnverwandt mit der → Hoffnung.

E X P E R I E N C I N G. Mit dem Ausdruck "experiencing" bezeichnet GENDLIN die k o n k r e t e, subjektive, bis zu einem gewissen Grad mitteilbare Erfahrung des echten und wachen Menschen. Es ist das rohe, gegenwärtige, weitergehende Funktionieren dessen in uns, was wir gewöhnlich Erfahrung nennen; etwas so Einfaches, von jedem Menschen Erreichbares, dass zunächst eben diese Einfachheit es zu zeigen schwer macht. "Experiencing" ist das konkrete, unmittelbare, bis in die Zehenspitzen empfundene Wahrnehmen von etwas, das mir widerfährt und mit dem ich in Beziehung trete, sozusagen das leiblich erlebte Sprechen der Begegnung. "Experiencing" ist etwas so Selbstverständliches wie das Ein-und Ausatmen.

G R E N Z E R F A H R U N G. Der philosophische Ausdruck "Grenzerfahrung" bezeichnet all jene Augenblicke im menschlichen Leben, in denen uns mit einem "hellsichtigen Schrecken" zugleich schmerzvoll aber nicht ohne eine gewisse Erleichterung unsere eigene Endlichkeit bewusst wird. Der Tod, besser, das Bewusstsein, dass wir sterben müssen, ist nur e i n e mögliche Grenzerfahrung, daneben gibt es viele andere: die Erfahrung der Relativität unserer materiellen, sozialen und politischen Sicherheit; das Leiden an einer Krankheit mit irreparablen Folgen; die "Krankheit zum Tode" (KIERKEGAARD); der Verlust von Menschen, von deren Wärme und Menschlichkeit wir im wahrsten Sinn des Wortes leben; die Erfahrung der Brüchigkeit unseres Heilseins, i.e. unserer menschlichen Beziehungen; die Erfahrung, dass wir uns bewusst oder unbewusst in Schuld verstricken; die Erfahrung der Grenze unseres Lieben-Könnens. Das Besondere an der Grenzerfahrung liegt nicht in der rationalen Erkenntnis, dass es die Grenze gibt, sondern dass wir im konkreten Erleben und Erleiden der Grenze die Angst vor ihr verlieren und einen Sinn ahnen, der "transzendent" ist, d.h. jenseits des Machbaren liegt und uns als ein Geschenk angeboten wird, das wir in der Begegnung annehmen. So ist Grenzerfahrung "Zranszendenzerfahrung". Sie setzt unsere Offenheit zum Sein, → Echtheit und → Demut voraus.

H A R A. "Unter 'Hara' (= japanisch:Bauch, Mitte) versteht der Japaner den Besitz derjenigen Gesamtverfassung des Menschen, der ihn befähigt, sich den Kräften und der Einheit u r s p r ü n g l i c h e n L e b e n s zu öffnen und sie zugleich in der Meisterung, Sinngebung und Erfüllung seines Lebens zu bezeugen" (DURCKHEIM): Das Wissen um Hara ist von allgemein menschlicher Bedeutung und hat somit nicht nur für den Japaner Gültigkeit. Der Mensch mit Hara hat Geduld und immer Zeit. Er kann dem Geschehen ruhig zusehen, ohne immer eingreifen zu müssen. Wenn er spürt, dass er ungeduldig war, so nimmt er diese Regung als ein Zeichen dafür, dass er aus der rechten Mitte herausgetreten und wieder in seine Ichverhaftetheit zurückgefallen ist. Der Mensch mit Hara hat einen Blick für die tragende und schützende Kraft eines rational nicht mehr fassbaren Liebens, das ihn befähigt, jede Situation zu akzeptieren, wie sie ist, d.h. ja zu ihr zu sagen, ohne sie gut zu heißen oder zu verwerfen. Die Bedeutung des Hara können wir nur

in dem Masse verstehen, als wir uns beim Stehen, Gehen, Tanzen u.s.w. im Hara üben. Der Mensch ohne Hara ist mit einer auf dem Kopf gestellten Pyramide zu vergleichen. Der Mensch im Hara steht wirklich auf der Erde und ist daher begegnungsfähig.

H E I M W E H bedeutet in diesem Sinnbereich keine Krankheit wie bei JASPERS in seiner Psychopathologie, sondern das den gesunden Menschen eignende Streben nach Einswerdung mit dem Ewigen. Wir haben Heimweh, wenn wir unseres Gefangenseins im Raum-Zeitlichen innwerden. Der Mensch spürt, dass sein Leben nicht das ist, was er innerlich sucht (→ Zielstrebigkeit) und erwartet. Wir suchen, ob wir uns dessen bewusst werden oder nicht, die in der Begegnung exemplarisch vollzogene Einung des Bedingten und Unbedingten, des Raum-Zeitlichen und Ewigen in uns.

H O F F N U N G. Der Begriff "Hoffnung" bezeichnet das Verhältnis des Menschen zur Zukunft. Eine Verschiedenheit der Hoffnung entspricht demgemäss einem verschiedenen Verhalten zur Zukunft. Was wir vorausberechnen können ist ein Vorwegnehmen der Zukünftigkeit, aber keine Hoffnung. Was wir mit Sicherheit erwarten können ist keine Hoffnung. Der Hoffende nimmt also die Zukunft nicht berechnend vorweg, er setzt sich der Zukünftigkeit der Zukunft mit ihrem Glück und ihrer Bitterkeit aus. Er lässt die Zukunft Zukunft sein. Weil die Zukunft die Welt ist, zu der ich in Beziehung trete, ist mein Verhältnis zur Zukunft zugleich meine "Weltanschauung", meine Anthropologie. Die Hoffnung ist eine unzerstörbare Kraft im Menschen, die auch und gerade dann zu wirken beginnt, wenn die Hoffnungen (die mit d e r Hoffnung nicht identisch sind) zerstört sind. Hoffend ahnen wir unsere Verbundenheit mit dem überweltlichen Sein, hoffend können wir auch das "Unannehbare" annehmen. Das in der Psychologie selten gebrauchte Wort "Hoffnung" ist synonym zum "Urvertrauen". Hoffnung ist - einfach gesagt - die ursprüngliche, kindliche Bereitschaft zur Begegnung; die Begegnung ist dem Hoffenden der fraglose, evidente Sinn seines Lebens.

K O M M U N I K A T I O N bedeutet im allgemeinen die durch einen bestimmten Zweck definierte Mitteilung; ich sage jemanden in einer bestimmten Situation etwas über etwas. Kommunikation ist Verständigung, sterile, kognitive Teilhabe an einem Sachverhalt. Diese Kommunikation hat seine Bedeutung in mathematischen, militärischen und sonstigen Strategien, in der Datenverarbeitung, Meinungsforschung, Nachrichtenübertragung u.s.f. Die Sterilität dieser Kommunikation ist aber im Gespräch zweier oder mehrerer Menschen zum Glück niemals so sicher. Auch die sogenannte sachliche Mitteilung kann ihre Zweckgebundenheit überschreiten, je nach der Art w i e ich jemandem etwas sage. Ein Blick kann genügen, mich in die personale Verantwortlichkeit zu stellen, mir das Verbundensein mit dem andern, das Auf-einander-angewiesen-Sein, die Verflechtung von Immanenz und Transzendenz zu enthüllen. Das Gesagte kann zu sprechen beginnen. Es kann etwas in mein

Leben oder Dein Leben hineinsagen, meine Existenz erhel-
len. Damit hat Kommunikation eine neue Seinsstufe er-
reicht, die Ebene der existentiellen Teilhabe; ich teile
nicht nur etwas, sondern zugleich mich selber mit. Die-
se unbedingte "existentielle Kommunikation" (JASPERS)
darf als Synonym der Begegnung gelten.

L E E R E. Vielleicht könnte man das Leer-Werden in der Medi-
tation so formulieren, dass man die Gedanken nicht weg-
schiebt, versucht, nicht zu denken oder versucht negati-
ve Gedanken durch positive zu ersetzen, sondern eine
neue Form des Bewusstseins wird entwickelt, das sozusa-
gen die Gedanken umgreift, sie nicht ablehnt, sondern so
"grossherzig" mit einer gewissen Leichtigkeit die Gedan-
ken ganz und gar annimmt, sodass sie ihre Schwere ver-
lieren, dass ich frei werde, auch nicht daran zu denken,
offen bleibe für etwas Neues, ohne dieses Neue suchen
zu müssen. Leer-Werden, als Nicht-Haften an den Dingen,
bedeutet: im ständigen Fluss sein. Das Leer-Werden be-
wirkt die Dynamik der Offenheit des Begegnenden.

M E N S C H L I C H K E I T (= lat.humanitas) bedeutet in
diesem Sinnbereich eine Haltung, in der ich den andern
Menschen ihn selbst sein lasse, ihn weder verurteile
noch beurteile. (vgl."accepting" bei C.ROGERS) Der
menschliche Mensch hilft dem andern durch sein Dasein
zur Entfaltung seines Wesens. Er kann es, weil er in je-
dem Menschen auch seine guten Seiten sieht und ernst
nimmt. Menschlichkeit ist letztenendes die Haltung des
Liebenden, ohne die wir zu sehr an den Schwächen des an-
dern haften bleiben. Menschlichkeit ist ein noch zu we-
nig beachtetes, aber entscheidendes Kriterium für die
Berufseignung des Psychotherapeuten.

S E L B S T. Der besonders in der Psychologie von G.W.ALLPORT,
C.G.JUNG und C.R.ROGERS zentrale Begriff des "Selbst"
ist der M e n s c h, s o f e r n e r m i t d e m
a n d e r n i n B e z i e h u n g t r i t t. Für JUNG
ist das Selbst das Reifungsziel der Persönlichkeit,
die Verbindung des Bewussten mit dem Unbewussten (vgl.
"Individuation", "Selbstwerdung"). ROGERS sieht in jedem
Verhalten den Versuch des Organismus, sich der Wirk-
lichkeit der Beziehung anzupassen. In diesem Sinne
spricht er von "Selbstreorganisation" und "Selbstverwirk-
lichung". Bei ROGERS wird das "Selbst" entdeckt, bzw.
erfahren, d.h. es ist immer schon vorhanden. Bei JUNG
wird es erst gebildet. Wegen der Schwierigkeit, das
"Selbst" operational zu definieren, verliert der Begriff
in der experimentellen Psychologie an Bedeutung, wogegen
seine Bedeutung - unter dem Einfluss der Begegnungsphi-
losophie - in der "humanistischen" und anthropologischen
Psychologie zunimmt. Die definitorischen Schwierigkei-
ten des "Selbst" kommen aus der Uneinigkeit in bezug auf
die "basic philosophy". Das "Ich" als "Träger des Be-
wusstseins" ist einigermaßen greifbar, das "Selbst" da-
gegen meint den Menschen als ganzen, einschliesslich der
anderen Seite, der "nichtgreifbaren Dimension". Darum ist

es konsequent, wenn positivistische Kollegen (wie z.B. KROPP, FU Berlin) vorschlagen, den Begriff "Selbst" aus der Psychologie zu streichen.

Das "Selbst" verwirklicht sich n u r in der Ich-Du-Beziehung. Im Selbstsein handelt der Mensch wertbezogen und verantwortlich. Der Begriff des "Selbst" ist darum nicht nur für die Psychologie und Psychotherapie, sondern auch für die Ethik von Bedeutung.

W A C H H E I T meint eine ganz bestimmte "Geisteshaltung", nämlich die Haltung des mit dem Sein verbundenen, be-gegenenden Menschen. Der wache Mensch nimmt mehr wahr, als es dem gegenständlich fixierenden Bewusstsein möglich ist. Die Wachheit ist vergleichbar mit dem Bewusstseinszustand des Meditierenden. (→ Leere) Dies kann bestätigen, wer Erfahrung in der Übung der Teezeremonie, dem Zazen (= Meditation im Sitzen), dem T'ai-Chi-Chuan (= Meditation in Bewegung) o.ä. hat. Das Bewusstsein des wachen Menschen umgreift dieses und überspringt die Barrieren der "Intentionalität". Die Wachheit befreit uns für die Begegnung und lässt uns die Dinge sehen, ohne dass wir sie sehen müssen.

Z I E L S T R E B I G K E I T. Das teleologische Denken geht auf ARISTOTELES zurück, der das τέλος (Ziel) als die erste der Ursachen ansetzte und die Seele des Lebendigen als ἐντελέχεια verstand, vermöge derer es (das Lebendige) sein Ziel von Anfang in sich trage. Das ganze Universum strebe zum ersten Beweger als seinem Ziel hin. Dieses Denken ist für die Begegnungsphilosophie insofern von Bedeutung, als es ein Modell bietet zu Erklärung der Dynamik des Nicht-Endlichen im Menschen. Was immer wir als nicht-endliche Menschen tun, dient mehr oder weniger sichtbar, der Entwicklung dessen, was in uns unzerstörbar ist. Wir gehen als endliche Menschen einem nicht-endlichen, transzendenten Ziel zu, das uns in der Begegnung e v i d e n t wird. Diese für den Materialismus und einige andere "Ismen" unbequeme Modellvorstellung hat für die meisten Begegnungsdenker axiomatische Bedeutung.

- ARISTOTELES, Vom Himmel.Von der Seele.Von der Dichtkunst.
Zürich (Artemis) 1950
- BÜCKENHOFF, J. Die Begegnungsphilosophie, Freiburg.München
(Karl Alber) 1970
- BUBER, M. -Werke.Erster Band:Schriften zur Philosophie,
München.Heidelberg (Köselu.Lambert Schneider)
1962.
-Ich und Du, Köln (Jakob Hegner) 1962
- CLAUDIUS, M. Eine Auswahl aus seinen Werken, Bonn (biblio-
theca christiana) 1967
- DÜRCKHEIM, K. -Meditieren-wozu und wie? Freiburg.Basel.Wien
(Herder) 1976
-Vom doppelten Ursprung des Menschen, Freiburg.
Basel.Wien (Herder) 1976
-Überweltliches Leben in der Welt, Der Sinn der
Mündigkeit. Weilheim/Obb. (O.W.Barth)²1972
- GENDLIN, E.T. Experiencing and the Creation of Meaning.
A Philosophical and Psychological Approach to
the Subjective. Toronto.Ontario (The Free Press
of Glencoe) 1963
- GERNER, B. Begegnung.Ein anthropologisch-pädagogisches Grund-
ereignis.Darmstadt (Wissensch.Buchges.) 1969
- GUARDINI, R. Der Tod des Sokrates, Hamburg (Rowohlt) 1958
= Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, hrg.v.E.
Grassi, Bd.27
-Über das Wesen des Kunstwerks, Stuttgart.Tübin-
gen (Rainer Wunderlich) 1949
- HART, J.T. and TOMLINSON, T.M., New Directions in Client-
Centered Therapy, Boston.New York.Atlanta.Gene-
va.Ill.Dallas.Palo Alto (Houghton Mifflin)1970
- HERRIGEL G.L. Der Blumenweg, München (O.W.Barth) ⁵1958
- HESSE, H. Glück.Späte Prosa. Berlin (Suhrkamp)1973=Bd.344
der Bibliothek Suhrkamp.
- JANKOWSKI, P. et al., Klientenzentrierte Psychotherapie heu-
te. Bericht über den ersten europäischen Kong-
ress für Gesprächspsychotherapie in Würzburg
28.9.-4.10.1974, Göttingen.Toronto.Zürich
(Hogrefe) 1976
- LEISEGANG, H. Zur Ethik des Abendlandes, Berlin (Erich Blasch-
ka)³1949
- MARQUARD, O. Zur Geschichte des philosophischen Begriffs
"Anthropologie" seit dem Ende des 18.Jhdts., in:
Collegium Philosophicum, 1965
-Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie.
Aufsätze. Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1973.Reihe
Theorie, hrg.v.J.Habermas et al.
- NIZAMI Leila und Madschnun.Persisches Epos, übersetzt
von R.Gelpke, Zürich (Manesse) 1963
- PICARD, M. -Der Mensch und das Wort.Erlenbach Zürich.Stutt-
gart (Eugen Rentsch) 1955
-Die Welt des Schweigens, Erlenbach-Zürich (Eu-
gen Rentsch) 1948

- PIEPER, J. -Paradiesische Begegnung. in Buytendijk, Rencontre..
-Über die Hoffnung, München (Kösel) 1961
- PLATON -Über die Liebe. München (Kösel) 1972
Die Werke des Aufstiegs, übers. v. R. Rufener,
Zürich (Artemis) 1948 = Die Bibliothek der Al-
ten Welt, hrg. von K. Hoenn, der griech. Reihe,
11. Bd.
- QUALTINGER, H. -MERZ, C., Der Herr Karl, Reinbeck b. Hamburg
(Rowohlt) 1975. Rowohlt TB 607
- REHRL, St. Das Problem der Demut in der profan-griechischen
Literatur, Münster Westf. (Aschendorff) 1961
Reihe Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur
Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes
- RINSER, L. Wie wenn wir ärmer würden, Percha. Kempfenhausen
(R. v. Schulz) 1974
- ROGERS, C. R. Counseling and Psychotherapy. Boston. New York.
Chicago (Houghton Mifflin Co) 1942
deutsch: Die nicht-direktive Beratung, München
(Kindler) 1972
-Die klient-zentrierte Gesprächspsychotherapie.
München (Kindler-Studienausgabe) 1970
Original: Client-centered Therapy, Boston. New
York. (Houghton Mifflin Co) 1951
-Encountergruppen. Das Erlebnis der menschlichen
Begegnung, München (Kindler) 1974
Orig.: Encountergroups. New York. Boston (Hough-
ton Mifflin) 1970
-Entwicklung der Persönlichkeit. Stuttgart
(Klett) 1973. Orig.: On Becoming a Person. A
Therapist's View of Client-centered Therapy.
Boston. New York (Houghton Mifflin Co) 1961
-Rückblick auf die Entwicklung meines therapeu-
tischen und philosophischen Denkens, in: Jankow-
ski, P. et al. Klientenzentrierte Psychotherapie
heute...
- RYCHNER, M. Antworten. Zürich (Manesse) 1961.
- SAMARAKIS, A. E. Hoffnung gesucht. Zürich. Stuttgart (Flamberg)
1962
- SCHELER, M. Zur Rehabilitierung der Tugend, Zürich (Arche)
- SHIBAYAMA, Z. Zu den Quellen des Zen. Bern. München. Wien
(Scherz) 1976
- SUZUKI, D. T. Zen und die Kultur Japans, Hamburg (Rowohlts
Deutsche Enzyklopädie) 1958
- TOMPKINS, P. /BIRD, Ch. Das geheime Leben der Pflanzen. Zürich
Ex Libris)
Orig.: The Secret of Life of the Plants, New York
(Harper and Row) 1973
- TOYOTAMA, T. Gelöstes Haar. Gedichte nach dem Japanischen.
hrsg. v. M. Hausmann. Zürich (Die Arche) 1974
- WATTS, A. W. Zenbuddismus. Tradition und lebendige Gegenwart
Reinbeck b. Hamburg (Rowohlt) 1961. = Rowohlts
Deutsche Enzyklopädie, hrg. v. E. Grassi Bd. 640.
Orig.: The Way of Zen, New York (Pantheon Books
Inc.

- WATZLAWICK, P. /BEAVIN, M./JACKSON, J. Menschliche Kommunikation. Bern. Stuttgart. Wien (Huber) 1974
- WEINREB, F. Leben im Diesseits und Jenseits. Ein uraltes vergessenes Menschenbild. Zürich (Origo) 1974
- WILDER, T. Unsere kleine Stadt. Schauspiel in drei Akten. Frankfurt/Main (Fischer Tb Sonderreihe 7=22)
 3 1976. Orig.: Our Town

- A
- Abschied 42,74,116
 - absichtslos 61,85
 - accepting 205,206
 - Achtung der Person 196,205
 - Adler, A. 37
 - Agape 128
 - Agnostiker 153
 - Akzeptieren 203,208,221
 - Altruismus 123,176
 - analysierbar 119
 - analysieren 29,73
 - analytisch 23
 - Anders-Sein, das 39
 - anerkennen 49
 - Angenommensein 145
 - Angerufene, der 142
 - anvertrauen 120
 - Angewiesensein, das 38
 - Annahme 26,199
 - annehmen 22,24,40,111,117,136,
152,165,181,185,205
 - Anteilnahme/anteilnehmend 73
 - Anthropogenetik 14
 - Anthropologie 14,227
 - theologische 21,29
 - philosophische 21
 - anthropologisch 15,95,123,135
191,213,215,218f,221
 - Antwort 22,77f,103,120,141,
195,197,199,216,
 - antworten 91,120
 - antwortendes Sein 206
 - Antwort ohne Worte 217
 - Aristoteles 101,169-171
 - artikulierbar 9
 - Armut 68,127
 - Arzt 85,130f
 - Atheisten 133
 - Auf-dem-Weg-Bleiben 182
 - Auf-dem-Weg-Sein 9,39,42,181f
185
 - Auf-einander-bezogen-Sein 14,37
 - Auferstehung 54
 - Aufgeblasene, der 171
 - Augenblick 27,35,40f,47,51,
54,58-60,65,67f,
74,77,84,128,131f
182,184,214-216,225
 - Aussage 147
 - theologische 167
 - Selbstaussage 152
 - autoritär 192
 - aware 67
- B
- basic encounter 204
 - basic philosophy 10,199,206
 - Beavin, J.H. 143
 - Begegnung, passim
 - Begegnende, der 51,53f,71,81
113,128,182f,186,192,195f
227
 - Begegnungsansätze 16
 - Begegnungsdenken 75
 - Begegnungsdenker/-philoso-
phen 15f,21,39,208
 - begegnungsfähig 40
 - Begegnungsliteratur 16
 - Begegnungsoffene, der 185
 - Begegnungsphilosophie/
-philosophisch 10,
13-16,68,70,80,98,127f,
135,153,166,174,177,191,
193,198,204,214,217
 - Begegnungsstruktur
 - Begegnungstheorie 18,19
 - Beim-andern-Sein 175
 - behavioristisch 220
 - Bejahung 26
 - Berechnende, der 146,177,179
182
 - Berechnung 81
 - Bereitschaft 10,40
 - Berger, P.L. 136
 - berühren 102
 - Einander-Berühren, das 125
 - Berührtwerden, das 59
 - Berührung 65,78,83,125,130
 - Berührungsscheu 125
 - Bescheidenheit 160,171
 - Besonnenheit 172
 - Bestätigung 26
 - betroffen 47,49
 - Bewegung 25,41,51,95
 - Grundbewegung, monolog. 25
 - Bewusstheit 201
 - Bewusstsein 39,66,81,91,129,
138,142,155,160f,181,186,
192,195,205
 - Erweiterung 116,
 - Zustand 68
 - Gruppenbewusstsein 173
 - Beziehung 15,23f,28-30,33,35,
41,49-51,109f,119,123-125,
136,138,141,143,145,150,152,
161,163,175f,181,184,189,
191,193f,198,202f,207,209,
213,215,216,220,224f,226

- dialogische 24
- Du-(Ich-Du-)Beziehung 15,21,
23,28f,33,40,50,110,
119,146
- Es-(Ich-Es-)Beziehung 12,15,
23,35,110,119,153
- Gottesbeziehung 27,28
- lebendige 29
- menschliche 16,33
- personale 119,177
- sexuelle 142
- soziale/gesellschaftl. 10,34
- Scheinbeziehung 177
- In-Beziehung-Treten 129
- Beziehungslosigkeit 124
- Beziehungsvorgang 24
- Bezugsrahmen 205f
- Binswanger, L. 191
- Bird, Ch. 150
- biologisch 37,197
- bios 37
- bipolar 11
- Blick 46,95,117,129,142,157,
192f,197
- bodily felt meaning 215
- Boeckenhoff, J. 16,
- Bollnow, F.O. 15,66,80f
- Brauer, A. 162
- Buber, M. 9,11f,15,21-30,35,40
54,110,119f,142f,146,
159,166,191,197-205,
207,216f
- Buddha 166
- Bultmann, R. 169
- Buytendijk, F.J.J. 16
- C
- Canetti, E. 36
- Caruso, I. 138,177
- Chairephon 172
- chassidisch 92
- christlich 155,166
- Christus 166
- Claudel, P. 83
- Claudius, M. 60
- Contat, M. 141
- counseling 202
- creation of meaning 213,220
- client-centered 215,221
- D
- Dasein 26,83,101,113,115,130
- Daseinsanalyse 191
- Da - Sein/da -sein 27,39,
80,86
- Definierbare, das 197,218,226
- Definition 10f,24,75,207,217,
220
- Demut 98,155,157-162,165-174,
192f,195,206
- Formen der D. 160
- demütig 68,223
- Demütige, der 98,156f,161-163
165f,170,174
- dialektisch 380
- Dialog 21,28
- Dialogik 21,30
- dialogisch 11,21,26,28,173,
197
- dialog.Geschehen 11
- dialog.Prinzip 21,23,26f
- dialog.Struktur 38
- dialog.Wort 27
- Dichter 116
- dichterisch 42
- Dichtkunst 101
- Dichtung 10
- Haiku-D. 84
- Dienst 155,159f,162,169,192
- Dimension
- des Menschlichen 69
- neue D. 89,110f,130,181
- des Nichtendlichen 9,95,
120,189 /46
- transzendente D. 161,188,198
- überraumzeitliche D. 15
- überweltliche D. 223
- dimensional
- mehr-d. 124
- multi-d. 187
- Distanz 42f,144
- double-bind/-situation 140
- Du-Bezogenheit 38
- Durchbruch 117
- durchlässig 70
- Durchlässigkeit 100
- durchsichtig 115
- Dürckheim, K. 47,49f,56,99,
103f,124f,130f,
182
- Dynamik 175
- E
- Ebner, F. 21,77
- echt 70,79,121,132,147,150f,
170,183,203,208,219,223
- Echtheit 10,16,18,71,100,120,
131f,137,140f,147,150-
153,159-161,171,174-177,
193,196,204,206,211

Egoismus/Egotismus 26,123, 176
 Ehrfurcht 192f,202,204,206
 ehrfürchtig 206
 ehrlich 152
 einfach 65,69,79,120
 - Einfache, das 22
 Einfachheit 16,18,51,65-68
 70f,191,200f, 215
 einfühlbar 181
 Einfühlung 24,71,186,192, 198
 Einfühlungskraft 142
 Eingeweide 91
 Einheit
 - von Mensch u.Kosmos 37
 - paradiesische E. 77
 - von Technik u.Wesen 99
 - von Wort u.Schweigen 18, 75,83,85,140
 - Überwindende E. 83
 Einladung 119,137
 - ohne Absicht 186,192
 Einmaligkeit 16,18,59,63
 einmalig 33
 Einmalige, das 63
 einsam 26
 Einsamkeit 26,67f,71,112, 124,136,207
 Einssein mit der Welt 66
 Einstellung(en) 9,21,104, 199f,206
 Einstimmen, das 60f
 eintauchen 18
 Einzeltherapie 205,207
 emotional 150,192
 Empathie/empathy 24,71
 empathisch 196
 Empfangen, das 29,175,177
 Empfangende, der 177
 endlich 9,117,130
 Endliche, das 117
 Endlichkeit 38,115
 encounter 56,196,214
 Encounter-Gruppe 84,194-196, 200-204,207-211,216,226
 Engagement 13,35
 entelechial 37
 Entelechie 37,38
 Entfalten, das
 - der Person 198
 Entfaltung des Menschen 13, 193,201
 - der Menschlichkeit 36
 - persönliche 183
 Entfremdung 110
 entscheiden, sich 54,207
 Entscheidung 35,54,77,79f,115 117,120,131,137,141,146,197
 Ergriffensein 66
 erfahrbar 226
 Erfahren, das 198
 Erfahrung 9,19,21-23,34-40, 54,56,80,91,93,115,117, 129f,156f,191,193f,198, 200-203,210f,213-215,220, 223
 - Begegnungserfahrungen 51
 - ergreifende E. 62
 - Grunderfahrungen 135
 - persönliche E. 10,215
 - Wirklichkeitserfahrung 36
 Erleben/Begegnungserleben 13, 80,95,201,215,220,223,226
 - ganzheitliches E. 85
 Erlebnisfähigkeit 80
 Erkenntnisstreben 49
 Erkenntnisvermögen 160
 Erkenntnisvorgang 49
 Eros 128
 Erschauern, das 46
 Erwartung 9
 Ethik/ethisch 123,137,140f 155,158
 - Nikomachische E. 169
 Evolution 42,188
 Evolutionsmodell 188f
 ewig 27,29,77f,91,158,183
 Ewige, das 15,29,53,95,113, 189
 Existentialist 214
 existentiell 9,80f,95,139, 163,203,215,218f
 - anthropologisch 11
 Existenz 9,22,29f,49,53,115, 117,142,146,181,183
 - Philosophie 191
 existieren 11
 experience 213
 - felt experience 214
 experiencing 14,91,197,206, 213,215,216-218,220f,222, 224,
 experiential 18,206,218
 - experiential concepts 214
 - experiential therapy 206, 213,220
 expressive therapy 216

- F
 Falsch 145
 Falschheit 141,169
 feeling reference 215
 Feier 102
 felt meaning 215-217
 felt experience 214
 Ferne, der 43
 Fernweh 42,92,110
 Fest 95
 Feuerbach, L. 21
 Fichte, J.G. 169
 Fliessen, das 192
 fliessend 227
 Fluss des Fühlens 215
 Focus des Werdens 202
 formation of meaning 213
 Forschung
 - begegnungsphilosophische 13
 - Grundlagenforschung 13
 Frage/an den Menschen 78,103,
 119f,141,146,150,166
 - nach dem Sinn 93
 - Fangfrage 205
 - in Frage stellen 210
 - flaglos 159,195
 - ungefragt 130
 frame of reference 205
 Freiheit 79,91,131,210,
 227
 Fremde, der, die, das 42f,58f,
 65,67,106,108,130
 Fremdheit
 - Erfahrung der F. 39f
 Fremdsein 40
 Freud, S. 40
 Frisch, M. 153
 Fühlen 215
- G
 Ganzheit 21,23,27,201
 Ganzwerdung 103
 Geben, das 29,145,176
 Gedichte 111,157
 - japanische 74/des Hafis 104
 Gegenwärtigkeit 197
 Geistesgeschichte 21,155
 Gellius 84
 gelassen 121,162,182
 Gelassenheit 165
 Gendlin, E.T. 14,18,71,206,213-
 218,220,222,224
 Gerner, B. 16,80,81
 Geschehen/der Begegnung 13,39,
 41,97,130,192,195,215
 - alltägliches G. 9
- Geschenk 33,40,58,89,99,137,
 158-160
 Gesellschaft/-lich 34,54,67f,
 92,11f,137,161,185,188,198,
 202,227
 - Leistungsgesellschaft 85
 Gesinnung 150,163,165,171
 Gespräch 9-11,29,47,51,55,58,
 73,81,84,92,102,111,119f,
 132,141f,144f,173,179,204,
 217,222
 - interdisziplinäres 13
 - persönliches 81 /71,197,
 - psychotherapeutisches 11,
 Gesprächspsychotherapie 10,
 196,199,203,205,208,213,
 221-223
 gestalttherapeutisch 61
 Gestalttherapie 216
 Gestaltübungen 57
 Gewährnlassen 205 /39f,63
 Gewährwerden/Gewärtigwerden
 Goethe, J.W. von 14
 Gott/göttlich 18f,87-92,111,
 157,159,166f,173,176f,198
 Gottesbegegnung 159,167
 Gottlosigkeit 173
 Grenze 80,115f,130,161,188,
 Grenzenlosigkeit 161
 Grenzerfahrung 95,115-117,
 145,194
 Grenzsituation 115
 Gruppe 173,193f,203f,207,209f
 - Gruppengeschehen 211
 - Gruppenleiter 204,210f
 - Gruppenteilnehmer 203
 - Gruppentherapie 205
 Guardini, R. 15,66,101,174
- H
 Hafis, 101
 haften 121,188
 Hart, J. 215
 hara 115
 Hegel, F. 83,161
 Heidegger, M. 191
 Heil 54
 Heilendes 85
 Heiligen, die 116
 heilsam 89,125
 Heilsein, das 85
 Heilung(s)/-geschehen 198,222
 Heimat 42,58,59,105,107,110,
 132
 Heimweh 41,58,67,93,110

helfende Berufe 161
helfende Beziehung 176,222
Herausforderung 10,137,181,
185

Herrigel, G. 65,84
Hesse, H. 63,65f,68
heuristisch 219
Hilfe 133,159,193,206
hilfreich 193,199
hilfsbereit 121
Hingabe 81,159
Hinhören/Hören, das 91,197,
200

Hinwendung 24,146
Hochmut 158,171
Hochmütige, der 156,163
hochsinnig 171
Hochsinnige, der 156,169,
171
Hochsinnigkeit 171
Hoffnung 37,58,62,66,77f,86,
107,111,117,129f,
133,135f,141,189
Hofmannsthal, H. von 150
human 227
Humanwissenschaft 220

I
Ichsucht 112
Ichverhaftetheit 112
Ideengeschichte 199
immanent 15,38,75,129
Immanenz 198
individualisieren 202
Individualität 49
individuell 153,157,200
Individuum 33,54,193,201f,
201f,208,210

Indolente, der 156,163
Innerlichkeit 30
Innerwerden, das 22f,40
Integration 201
Interaktion 73,197
- soziale I. 73
- asymmetrische 73
interdisziplinär 160
interpersonal 204
Intersubjektivität 16
intertherapeutisch 201
intrapsychisch 226
Intuitionsfähigkeit 50
intuitiv 50

J

Jackson, D.D. 143
Jacobi, J.G. 21
Jankowski, P. 199,200

Jaspers, K. 15,142
jenseitig/jenseits 100,111,113
Jeux dramatique 51
jüdisch-christlich 123,167

K

Kalligraphie 84
Kairos 156
Kant, I. 78,169
kausal 15
Keuschheit 155
Kierkegaard, S. 191,202,207
klient-zentriert 35,205
Kollusionstheorie 33
kollusionstheoretisch 33
Kommunikation 35,49,50,143,145,
150,194,197,210
- metasprachliche 143
- Kommunikationsmittel 145
- kommunikationstheoretisch
33,98

kommunizieren 143
Kongruenz 147
kontrollierbar 196
Körpersprache 143
Kosmos 33,38,65f
Kraft/der Begegnung 18,24,46f
53-56,58,68,81,87,90,92f,
110-112,117,132,135f,152,
189,198,223
krank 33,85,87,160,205
Kranke, der 153
Krankheitsbegriff 33f,54,77,
116,177

Krankheitsmerkmale 34
Krankenpfleger 86
Krankenschwester 86,121,124f
130,159

Kriterium der Begegnung 9

Kriton 173

Kultur 188

- fremde K. 10
- japanische K. 68
- schöpfungen 67

kulturell

- soziokulturell 195
- transkulturell 160

Kunst 14,95,97,104,115,152f
- japanische 84

Künstler 14,67,101,103

künstlerisch 175

Kunstwerk 101-104,226

L
 Laotse 227
 Larsen, A. 158
 lassen
 -(Sich)-Einlassen 60, 81, 124, 188, 191
 -(Sich)-ergreifen-Lassen 81
 - loslassen 71, 132
 -(Sich)-tragen-Lassen 18
 - Wachsen-Lassen, das 135
 - Zulassen 71
 Leben 9, 13, 47f, 53f, 62, 70, 73, 78, 80, 90-92, 95, 99, 104, 108, 111-113, 115-117, 124f, 128-132, 135, 137, 161, 163, 174, 182, 184, 188f, 191, 194, 198, 203, 208f, 214f, 220, 223, 227
 - alltägliches L. 68
 - aus eig. Erfahrung 31
 - Momente des L. 67
 - persönliches L. 21
 - wirkliches L. 18, 60
 Lebensschicksal 26
 Lebenswirklichkeit 22
 Lebenszustand 68
 leer 70, 91, 163, 176
 Leere, die 67, 70, 84, 112, 184, 188
 Leerwerden, das 92
 Lehrer 175, 202
 Leibniz, G.W. 128
 Leila und Madschnun 105ff
 Leisegang H. 158
 Liebe 77, 104f, 107, 109f, 113, 123, 127f, 131, 143, 155, 157f, 163, 166, 207, 215, 226
 - universelle L. 103
 lieben 183
 Literatur
 - theologische 160
 - zenbuddhistische 68
 - wissenschaft 221
 Lüge 137, 139
 - Lebenslüge 138
 lügen 138

M

machbar 9, 35, 95
 machen 155, 165
 Macht 27, 68, 156, 177, 181
 Madschnun 106f, 109, 111-113
 Manipulation 153, 180
 manipulieren 177, 180
 Marcel, G. 15
 246

Marquard, O. 14
 Maslow, A. 204
 May, R. 204
 Meditation 67, 85
 meditieren 49f, 56, 99, 125
 Menschenbegegnung 159
 Menschenbild 46, 219
 menschlich 30, 70, 120, 124f, 127-129, 136-138, 143, 155, 200f, 205, 218, 223, 225
 Menschliche, das 75, 80, 155, 189, 220
 Menschlichkeit 36, 54, 122-124, 130, 146, 196, 204
 Menschsein 14, 24, 39f, 83, 85, 121, 139, 141, 192
 Menschwerdung 29
 Merz, C. 138
 messbar 35, 95, 214, 219, 226
 messen 226
 metaphysisch 15, 143
 metapsychisch 143
 Michelangelo 101
 mitfühlend 122, 163
 mitteilbar 61
 mitteilen 31, 61
 Sich-nicht mitteilen-Können 27

Mitteilung 27, 50
 - Selbstmitteilung 137, 143
 Monolog 55
 monologisch 25
 Mut 160, 174, 192
 Myocho (Daito) 151

N

Nahe, der 43
 Nähe 42f, 130
 nicht-direktiv 205
 non-directive 205
 nichtendlich 117, 189
 Nichtendliche, das 95, 117
 Nichtendlichkeit 115
 Nietzsche, F. 128, 157
 Nizami 58, 105, 105, 111, 113
 Nô-Spiel 84

O

offen 101f, 110, 119f, 136, 156, 163, 166, 183, 197, 217, 224, 227
 Offenheit 9, 11, 13, 81, 119-122, 140f, 165, 191ff, 201, 206

Offensein 35,50,120f,123
offenständig 113,121,167,
195
Offenständige, der 128,163
Offenständigkeit 196
öffnen
- sich öffnen 54,102,210
- Öffnende, der sich 141f
Öffnung 208
Ortega y Gasset 216
operationalisierbar 95

P

Pädagogik 66,199
Paradigma der Begegnung 105,
112

Paulus 68
Peguy, C. 117
Person 37,162,176,196
personal 13,49,57,75,131
Personalität 37
Persönlichkeit 182
- theorie 191,203
- veränderung 191
Personsein 28
Personwerdung 29
person-zentriert 10,93,175,
191,196,202,205,222,225
- p.-z. Ansatz 191,193,199
205

Philosophie 21f,123,135,
137,142,159,167,202
- basic philosophy 10
- geschichte 21,169
- humanistische 10,193
- japanische 10
- des Mittelalters 103
- persische 10
- person-zentrierte 193
- revolutionäre 225
- des Werdens 135
philosophisch 156,165f,191,
202f,224

Picard, M. 17,77,86
Pieper, J. 15,78,127f,189
planbar 35
Platon 172
Politik 227
Politiker 173
politisch 116,142,162
- kulturpolitisch 67
- sozialpolitisch 67
Positivismen 218
positivistisch 218f,221
Priester 86,87,88,89

Psyche 37,200
Psychiatrie 191,199
psychiatrisch 116
psychoanalytisch 33,55f,98
Psychogrammatik 197
Psychologe 113,118f
Psychologie 9,37,197,199,219
- humanistische 11,124
- Ichpsychologie 33
psychologisch 37,55,175,180f
207,220
- soziopsychologisch 197,
199

Psychopathologie 33
psychosomatisch 177
Psychotherapeut 57,85,195
Psychotherapie 10f,84f,124,
161,165,175,194,196,198f,
202,220f
- formen 11 /10f,35
- Gesprächspsychotherapie
- humanistische 223
- klient-bezogene 177,201
- person-zentrierte 11,93,
124,191,213,221
- professionelle 202

Q

Qualität 50,101,130,153,155
156-158,206
- ausserirdische 198
- menschliche 70
qualitativ 33
Qualtinger, H. 138
quantifizierbar 35

R

Raskin, N. 206
raum-zeitlich 41,179
reference
- direct 215
- feeling 215
reflecting 197
reflective therapy 206
rein 70,74,103
Rehr, S. 160,170,172
rein 70,74,103
Reinheit 68
reinigen 91
religiös 142,166
Respekt 138
responsability 91
response
- experiential response 216
Revers, W. J. 177

Rinser, L. 136
 Risiko 208
 Rogers, C.R. 10, 34f, 71, 91, 124,
 191-193, 195, 198, 204, 206f,
 209-211, 218f, 221, 223, 226f
 Rolle 10, 43, 62, 142, 207
 Rollenträger 85, 132, 195, 207
 Rosenzweig, F. 21, 95
 Rückbiegung 25, 26
 Rückhalt 27
 rückhaltlos 27
 Rückhaltlosigkeit 27
 Rychner, M. 105

S

sabi 67f, 80
 Sagbare, das 9
 Samarakis, A.E. 86
 sakramental 27
 Sallet, F. von 157
 Sartre, J.P. 138f, 141f
 Schauer/Erschauern 40, 46, 176f
 Scheler, M. 157, 166
 Schenken, das 40, 176f
 - sich schenken 159, 175
 Schicksal 22, 108, 182, 224
 Schmid, P. 36
 schüler-zentriert 205
 Schuld 115, 192, 215, 218
 Schütz, C. 28
 Schweigen, das 9, 18, 35f, 51, 54,
 58, 78f, 83, 85, 89-92, 95, 130,
 140, 197, 210
 Schweigepflicht 92
 Seele 62, 77, 79f, 100f, 108f,
 111, 226
 - der Pflanzen 150, 197
 Seelsorge 199
 Seelsorger 86
 Sehnsucht 23, 35, 41f, 58, 68, 78,
 93, 101f, 106, 108,
 110-112, 132, 184
 Sein 13, 15, 18, 22f, 40, 42, 54f
 60, 69, 92f, 109, 115, 117,
 128, 132, 136, 157f, 160-162,
 165f, 169, 184f, 192
 - Beim-andern-Sein 86 /84
 - Schweigend-beim-andern-S.
 - antwortendes S. 120, 206
 - Sein-Dürfen 26
 - Seinserfahrung 17, 23, 40f,
 135, 163, 165
 - Sein im S. 181
 - Sosein 24, 39f
 - Struktur des S. 41
 - ursprüngliches S. 198
 - Seinsverbundenheit 92

Selbst 42, 60, 116, 128, 137, 141,
 143, 157, 165, 192f, 202, 206-
 209
 - selbstaktualisiert 227
 - Selbstaussage 152
 - Selbstbekenntnis 197
 - Selbstbesinnung 21
 - Selbstbewusstsein 39
 - Selbstschätzung 169
 - Selbstexploration 222
 - Selbstkonzept 199
 - Selbstliebe 123, 127f
 - Selbstmitteilung 137
 - Selbstmord 185
 - Selbstpreisgabe 171
 - Selbstsein 18, 49, 175
 - sich-Selbst-genug-sein 68
 - Selbsttranszendenz 95
 - Selbstüberhebung 171
 - verständlichkeit, reine 61,
 125
 - Selbstwerdung 29, 142
 selective attention 214
 Seneca 84
 Seume 157
 Shibayama, Z. 29, 54, 59
 silencing 85
 Sinn 13, 51, 70, 78, 103f, 116,
 123, 159, 197, 200, 218, 226
 - niederer S. 170f
 Sinnbildung 213
 Soheit 67
 Sokrates 160, 172, 174
 sozial 24, 30, 36, 110, 124, 142
 226
 - Sozialarbeit 199
 - Sozialdiktat 141
 - sozialisiert 202
 - Sozialprestige 195
 - Sozialverhalten 176
 Soziogrammatik 197
 soziologisch 58, 197
 soziopsychologisch 197
 Spiel 95
 Spieltheorie 180f
 Spitalseelsorge 102
 Spontaneität 71
 Sprache 22, 186, 204, 220, 226
 sprachlich 145, 150
 sterben/-nd/Sterbende, der
 18, 87f, 110, 112,
 115, 130f, 183, 188
 - Stirb und Werde
 still 69, 102
 Stille 85, 132
 - still werden 103
 Stimmtherapie 216

T
 Teekult 68
 teleologisch 37,165,167
 Theologen 166
 Theologie 166
 - christliche 28,160f
 Thompson 60
 Tillich, P. 15,166
 Tod 54,91f,103f,108,110f,
 113,115-117,128,130f,
 135,174,182,184,188f,
 215
 Tompkins, P. 150
 Tomlinson, T.M. 215
 Toyotama, T. 5,42
 Transformation 227
 transkausal 15
 transparent 100,135
 Transparenz 79,99f,104,181
 transphysisch 12,214
 transpsychisch 12,214
 transzendent 34,38,46,75
 92,129,161,197f
 Transzendenz 15,95,110,115,
 198
 transzendieren/-nd 30f,53,
 111,198
 Treue 110,120

U
 übergegensätzlich 104
 überräumzeitlich 15,104
 überweltlich 50,90,104,124
 130,132f,136,223
 Umfassung 24
 unannehmbar/
 - Unannehbare, das 136,
 181f
 unartikulierbar 9
 unaussprechlich/-e, das 34,
 74

Unberührbare, das 84
 unbeschreiblich 58
 Unechtheit 122
 unerwartet 69
 Ungesagte, das 7
 Universum 198
 unmittelbar 13f,62,220
 Unmittelbarkeit 23,143
 Unsagbare, das 7,74f,226
 Unsagbarkeit 71
 Unterricht 205
 unterwegssein 78,139
 Unverfälschtheit 147,220
 unverfügbar 13

Unvergängliche, das 112
 Unvorhergesehene, das 185
 Unvorhersagbare, das 182
 Unwahrhaftigkeit 69,122,137,
 177
 unzerstörbar 58,78,198
 Unzerstörbare, das 101
 unzweifelhaft 79
 Urvertrauen 198
 Uslar, D.von 163

V
 Valery 101
 Verantwortung 91,120,141,147
 - verantwortlich 216,222
 Verfehlen, das 152
 Vergegenständlichung 24
 Vergegenwärtigung 24f
 Verslossenheit
 Verständnis 195,198
 verständnisvoll 200 /217
 Verstehen, das 95,115,200,207,
 - Verstehen des Andern 226
 - echtes V. 203
 - Verstehenshorizont 95
 - Verstehen-Wollen 159
 Verstummen, das 210
 vertrauen 201
 Vertrauen, das 77,130,206f
 - beziehung 130
 - Geist d. Vertrauens 204
 - vertrauensvoll 201
 verwandeln 46,74,92,111,203
 Verwandlung 23,54
 verweigern 120
 Verweigerung 26
 - des Werdens 177
 verwirklichen 146,152
 Verwirklichung 206
 Vogel, M. 150

W
 wabi 67,68,70
 wach 102,187
 Wachheit 187,206
 Wagnis 26,35,186,188,195,208
 wahrhaft 207
 Wahrhaftigkeit 69,131,137,140
 161,162,192
 Wahrheit 54,95,103,131,137f,
 160,174,207
 wahrnehmbar 89
 wahrnehmen/W., das 21,105,130,
 215f,222
 Wahrnehmung 18,22

- fähigkeit 89
- Watzlawick, P. 143
- Weg 11, 39, 42, 78, 110, 181f, 205f
 - gemeinsamer W. 41
 - innerer W. 112
 - kreuzung 39
 - sanfter W. 227
- Wehmut 116
- Weinlich, G. 66
- Weinreb, F. 34
- Weizsäcker, V. von 11
- Werden, das 54
 - Prozess d.W. 11
- werdend 18
- Wertschätzung 193, 202, 206
 - ästhetische W. 70
- Wesen 9, 24, 26f, 30, 37, 40, 56, 67f, 80, 91f, 100, 103, 124f, 140, 143, 146, 155, 157f, 161, 169, 192, 207f, 215, 220, 224
 - akt 143
 - findung 15
 - wesensorientiert 100
 - wesentlich 197
- Wilder, T. 116
- Willi, J. 33
- Wissenschaft 11, 13, 38, 177, 187, 218-220
 - engagierte W. 14
 - Geistesw. 14
 - Geschichtsw. 14
- Wissenschaftler 226
- wissenschaftlich 16, 197, 218-220, 224-226
- wissenschaftstheoretisch 10
- Wittgenstein, L. 36
- Workshop 203
- Wort 18, 27, 58, 74-78, 83f, 102, 119f, 140, 146, 150, 156, 158, 162, 216, 220, 224, 226
 - Grundworte 23, 127, 130, 146
 - wortlos 27, 35, 86, 89f, 92
 - losigkeit 35, 139
 - Wort und schweigen 78, 83

Z

- Zärtlichkeit 192, 227
- Zazen 51, 85
- zeitlos 53, 58
- Zeitlosigkeit 53
- Zen 29, 54, 59, 70, 103, 151
 - atmosphäre 67
 - Buddhismus 67
 - Geistigkeit 151
 - Meister 55, 151
- zielstrebig 37
- Zielstrebigkeit 37f
- Zugeknöpftheit 121
- zuhören/ Z., das 73, 129, 200
- Zuneigung 227
- Zurückbiegung 24
- Zusammenklingen, das 90
- Zusammenstimmen, das 90
- Zuwendung 120f, 125
- Zwiesprache 21, 24, 26, 28
- Zwischen, das 29f, 119, 198

Y

- yugen 67

LEBENS LAUF

- 1943 am 26. Juni in Graz geboren.
- 1963 Matura an einem humanistischen Gymnasium (1.B.G.) in Graz. Studium der Theologie an den Universitäten Graz und Salzburg.
- 1971 Theologische Diplomarbeit über "Gesprächstechnik in der pastoralen Beratung?" und Graduierung zum "Magister theologiae" an der Universität Salzburg. Gleichzeitig Studium der Klinischen Psychologie/Psychoanalyse bei Prof. Caruso und Prof. Revers.
- 1971/72 Stipendium des Europarates für Studien an der Universität Zürich in Ehepsychologie, Gesprächspsychotherapie und Anthropologische Psychologie bei Prof. von Uslar.
- 1976 Lizentiat und
- 1977 Promotion zum Dr. phil. I im Fach Psychologie an der Universität Zürich.
Während des Studiums eigene Gesprächspsychotherapie und Arbeit mit Klienten unter Supervision von Dr. G. W. Speierer, Universität Ulm.
- 1978 am 21. April Heirat mit Gerti, geb. Weinlich, mag. theol./lic. phil. I, aus Salzburg in Zürich.
Person-zentrierte Weiterbildung für Facilitators/Psychotherapeuten in Gruppentherapie bei Carl Rogers, Natalie Rogers, Charles Devonshire, John K. Wood, Alberto Zucconi.
- 1979-1980 Tätigkeit als Spitalseelsorger im Kantonsspital Winterthur, seither Lehrer für Psychologie, Ethik und Gesprächsführung an Schulen für Krankenpflege in der deutschsprachigen Schweiz. Zusammen mit meiner Frau Leitung von person-zentrierten Weiterbildungskursen für helfende Berufe, Ehe- und Familientherapien und Encountergruppen in Zürich.

ISBN 3 908366 20 0